حاشیه ی
آقا جمال بر جهر
و چند رساله
۸۶۷

خطی «فهرست شده»
۵۰۷۱

ف-۶۴۵۶

۵۴۵

کتابخانه مجلس شورای ملی

شماره ثبت کتاب

۶۵۱۴۸

۵۰۷۱

فهرست شده

کتاب: حاشیه آقا جمال بر خفری ۲ تعلیقات ملا اسمعیل

مؤلف: ۳ حاشیه

موضوع: هندسه

شماره قفسه: ۵۰۷۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب ۱ حاشیه آقا جمال بر خفری ۲ تعلیقات ملا اسمعیل
مؤلف ماژندرانی برادر ملا خلیل قزوینی ۳ حاشیه
موضوع هیئت و نجوم
شماره قفسه ۵۰۷۱

شماره ثبت کتاب
۵۸۱۴۸

۵۰۷۱
فهرست شده

حاشیه آقا جمال برخوری

مع تعلیقات ملا اسمعیل

خاتون آبادی

لان یکرهم

۶۹۴

بعض المحققان
ملا عبد الرزاق لاهیجی

فاضل المعاصر
میرزا ابراهیم ولد ملا صدرا

بعض الحواشی
ملا قاسم اصفهانی

بعض الافاضل
شیخ حسین تنکابنی

بعض المحشین وکذا بعضهم
ملا شمای جیلانی

قیل
ملا شمای کشمری

بعض الفضلاء
خلیفه سلطان

فخری
میر فخر تنهائی

بازدید شد
۱۳۸۲

قوله في اثبات الصانع اي صانع العالم فاللام اما للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق واما وجه العدول عن الواجب والله تعالى اعلم

قسيمي في انشاء الحاشيه

المغتر بقوله

اعتبر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وآله الطاهرين قوله ما عبر فيه عن حدوث الخلق اه اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا استناد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للادلة الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت له وقوله او امكانه شرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ليقرب من الذي قبله هكذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان الحدث الغير الحادث واجب البتة فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا القول بانها القول بان القديم ان كان ممكنا

قوله استدل على وجود الواجب اه اختار المصنف درسته في اثبات الواجب مسلك الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل بالنظر الى الوجود لانه اخصر واشرف واوثق من المنهج الذي اعتمده صدر الشارحين على اوهمكانه شرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة بعض الطبعيين واقصر منهما دليل واحد فحصر المقصود به والله الموفق لهذا السبيل

لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل الدليل الخارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فجعل كلامهم هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى البناء دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين اخصريته طريقا للالهيين بالنسبة الى الطريقتين الطبيعيتين بانهما تبنيان على حدوث العالم دونها ثم بعد التسليم بحدوث العالم لا بد ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث اه بل الاولى ان يقول فلا بد من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فافهم فيقرر في طريقتهم ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعا حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وسنشير الى ما فيه وفق على

قوله في اثبات الصانع او صانع العالم فالالف واللام اما للعهد او للعوض او لانه المتبادر
عند الاطلاق واما وجه العدول عن الواجب والله
تسبيحي في اثناء الحاشيه
المغتر بقوله
اعتبر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وآله الطاهرين قوله ما عبر فيه حدوث الخلق اه اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا استناد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وغيره طريقتهم ان يقولوا ان العالم حادث للادلة الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت الخ وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ليقرب من السابق هكذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان الحدث الغير الحادث واجب البتة فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا القول يلزمه القول بان القديم والممكن ممكنا

قوله استدل على وجود الواجب اه اختار المصنف قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء والالهيين وهو الذي يستدل بالنظر الى الوجود لانه اخصر واشرف واوفق بمرام المنهج الذي اغير فيه صروف الحلق او بامكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة بعض الطبيعيين واقصر في هذا دليل واحد لخصوص المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل

لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فيجعل كلام هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا التحقيق قد صرح ببناء الكلام على هذين الوجهين اخصرية طريقتهما للالهيين بالنسبة الى الطريقتين باتمامهما على حدوث العالم دونهما ثم بعد التسليم بحدوث العالم لا بد ان يقولوا ويجب الانتهاء الى محدث اه بل الاولى ان يقولوا فلا بد من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فالتحقيق في طريقتهم ان يقولوا ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للدليل الدال عليه فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعا حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وتشير الى ما فيه وقس على

ما ذكرنا حال الطريقة الثانية وللمتكلف حمل كلام هذا المحقق
لفه على ما ذكرنا فتامل واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد
ذهبوا الى ان علة الحاجة هى الامكان فقط وهو الحق كما تقرر
فى محله وبعد هذا فقد اختلفوا فى اثبات الواجب فالاكثرون
منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكر المصنف
قدس سره والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقريد ليلهم على ما
نقله العلامة الحلى ره فى كتابه المسمى باسرار الخفية هو ان الافلاك
لا يحرك لذواتها لما مر من ان الشئ يستحيل ان يحرك ذاته
وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهى اذن نفتقر فلا بد لها
من غاية وليت غايتها السوافل ولا العوالى الجسمانية فهى اذن
غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم الدور والا فهى واجبة وهذه
الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة اشتى كلها رفع مقامه و
الامر كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله ان
الطبيعيين يستدلون بالنظر فى الحركة والمتحرك الذى هو
موضوع علمهم بعدما اثبتوا ان الكل متحرك حركة ولا يجوز

ان يكون الشئ محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات
لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لانه فى
صفاته كالمتحرك فى المقولات المشهورة ولا فى ذاته كالممكن
المنتقل من اللابسية الذاتية الى الابسية قال والدى العلامة
طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال
لا احب الآفلين انتهى ومحل هذا التقرير كسابقه فى الضعف
اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم برهانه واما ثانيا فلان ما
ما ذكروه على تقدير تمامه كانه لا يشمل الاشقال من اللابسية
الذاتية الى الابسية لغيره واما ثالثا فلان كون الممكن منتقلا
من اللبس الى الابس وان اشتهر بينهم لكنه محل تامل وليس هنا
موضع تحقيقه هذا ثم فيما نقله عن والده تامل اذ الخليل عليه
لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول
الكوكب على عدم كونه واجبا وابن هذا من ذاك فليتامل وقلنا
بوجوه اخرى قريبة من هذا بحيث لا فائدة معتدا بها فى ذكرها
فقد اعرضنا عنها وفى بعض الحواشى ان بعضهم استدلوا بملاحظة

الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لابد له من وجود ولا بد
من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ثم قال ان
كون طريقة الالهيين اخصر من هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول عنه
انما هو كون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه تأمل لان في هذا
التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون
مقدماتها اقل بالنسبة الى هذا ولا تعني بالاخصرية الا هذا ثم كون
طريقة الالهيين اخصر من طريقة الطبيعيين ظ واما من طريقة المتكلمين
فلكون مبنية على حدوث العالم هذا وبعض الافاضل بعد ما بين
اخصرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال واما بالنسبة
الى طريقة الحدوث والامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج
الى استعانة الامكان والوجود كما في غيره من الطريقين المذكورين
اما اخذ الامكان فغير خفي واما اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر
في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر فيه ما خوذ لان الممكن ما لم يترجح
من العدم الى فضاء الوجود لم يحتج الى العلة وسابقا من ان عدم العلة
علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تخلف التاثير

والتاثر في العدم اشهى وفي بعض النسخ بدل الحدوث في قوله الى
طريقة الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التشويش اما على
الاول فلان الحدوث في كل من الطريقين فلا وجه لقوله واما
اخذ الوجود اه بل كان الصواب ان يقول واما اخذ الوجود
لان الحدوث المعتبر فيها هو نفس الوجود لانه الوجود بعد العدم
وهو ظ واما على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام
المحشي وليس فيه في كلامه اثر منه فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض
لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره
من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير تام بل التحقيق
ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم
هذا والقول بان عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا اعلم
فيه وتحقيق المقام يطلب من تعليقاتنا والذي دام ظله العالي على حواشي
فالصواب ان يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يترجح الى العلة الموجودة
بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم مع
بالذات وينتهي اليه فلا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة

الموجودة كما لا يخفى وبعدا للتيا والتي ترد عليه ان طريقه
لبد لابد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا ترديد ولا احتاج
الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظاهر وكان وقع سهو في هذا الكلام
والله يعلم واما كونها اوثق فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظاهر وكذا
بالنسبة الى طريقة المتكلمين لابتنائها على حدوث العالم الذي
لكل اثباته بالدليل العقلي بحيث لا يطرق المناقشة اليه بل
نقول لها يصلح دليلا عليه انما يتم بعد اثبات الواجب واما قبله
فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم
بمعنى ما سوى الواجب نعم قد استدلوا على حدوث العالم
الجسماني وتجرد ذلك لا يثبت الا ذلك لعله ينتهي التسلسل الى قديم غير
جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب
الا بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت فسادها فتامل
واما القول بان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط
الحدوث خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق بحقيقة بنيانها
واعلم ان الشيخ لم حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف

من غيره حيث قال في آخر النمط الرابع من الاشارات
تامل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الاول ووحدانيته وبرأه
عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار
من خلقه وفعله ولنكاز ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اوثق واشرف ثم جعل قوله تعالى سنريهم ايانا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين وهو الحكم
الثانية بطريقة الصديقين الذين لا يشهدون به لا عليه
والظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار
حدوث او حركة بل يكفي التمسك باصل الوجود بخلاف المناهج
الاخرى فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث او متحرك
وهذا ولنكاز ظاهرا لكن لا شك ان الاول اوثق فتدبر
وقال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات في بيان وجه كونها
وثقية والاشرفية ان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال
باستدلال العلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال

بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمط علة
لم يعرف بهما كما بين في علم البرهان انتهى فقال صاحب المحاكمات
ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة
على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال
بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على ممكن
فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل
على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات
ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن
نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون
به على الحق فطريقنا اشرف واوثق انتهى كلامه زيدا كرامه وقد سبق
ما فيه من التكلف والتعسف والتحسين تارة اثبتوا كون هذا
البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب
صانعا للعالم اي هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا
الوجوب في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا اذ وجود
العالم في نفسه معلول للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول للعالم

والوجود الرابطي للواجب تعالى

باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك كما في
المؤلفية وذي المؤلفية فان كون الشيء مؤلفا علة لذي المؤلفية
على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل
واجب بالذات وما اورد انه يلزم ح ان لا يثبت للواجب تعالى
صانعية العالم باعتبار ذاته في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما يحيط
حال العالم اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن اعتبارها من
وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح كون الواجب
بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما المصنوعية
والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة للثانية والنتيجة
هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم
وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب
بالذات فالعالم ذو صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع
العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر
وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب

قال الشيخ في كون الشيء مؤلفا علة لذي المؤلفية
مؤلف غير مؤلف بيان ان المركب الموصوف
ليس بمركب لانه لو كان المركب موصوفا بالتركيب
على الاطلاق لكان المركب مركبا من المركب
مؤلف المركب مؤلف بوجود المركب
ان كان مؤلفا بوجود المركب
مشكل لم يحصل من صلة من مؤلفية

كون العالم بحيث يكون له صانع
واجب الوجود بالذات فا
ثانيهما بحيث يكون وصفا
للواجب تعالى ومعناها ح

انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر صلة غاية ما في الباب
انه يظهر الثاني وينكشف عندنا بعد حقيقة ذلك القياس
وحقيقة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقيقة ذلك القياس
لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون حقيقة القياس ملزومة لحقيقة
كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت صانع
العالم ليس معللا لغيره ذاته اصلا بل بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك
احد العلمين عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب
صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر وفكر صلا ويمكن ان يقال ان
كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيقة بعينها اللم لان له دليلا
لميا هذا ملفق كلماته وانت خبير بما فيها اما اولا فان بعض ما ذكره
من حديث المؤلف وذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ مما لا يرجع الى
تحصيل كما ينبغي به التامل واشار اليه والدي دام ظله العالي في حواشيه
على حواشي التجريد واما ثانيا فان هذا التكلف والتعمل يجري في
جميع الاسنلة الآتية ولا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في
الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها لاوثقية هذا الطريق وبالجملة فما

هذا

هذا الوجه وضعفه ظاهر لا يحتاج الى التجشم فلا علينا ان نتعرض
لما فيه من الامور الاخرى فتامل وبوجه اخر قالوا ان الاستدلال
هنا انما هو بحال مفهوم الموجود وهي احتياج فرده الممكن الى العلة
على ما في حاشية بعض المعاصرين او كونه زائدا في نفس الامر كما
بعض الافاضل على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه
وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة والاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها
معلولة للحالة الاولى وهذا ليس كما ترى وتارة يقولون ان
جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما نقل عن
الشيخ الا ان سائر الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر
من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
او الحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة
الموجود وهي ليست معلولة للواجب ولئن كان بعض افرادها معلولة
له وهذا ليس مع فساد بنيانه مما لا وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء
بعد ما وجه الاوثقية بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذا الدليل

بيان؟

الاسلطان المحققين رحمه الله منه

الا زيد علة بجميع الممكنات خارجة عنها اى غير ممكنة ولا يثبت
بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال
بوجود المعلول على علة ما فى الحقيقة استدلال من العلة على المعية
فيكون لميا ويمكن ان يكون قوله اللم فى اثبات الصانع دون اثبات
الله او اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر انتهى اقول هذا
الدليل بالاعلى مجرد وجود علة ما لكن بعد اثبات التوحيد
وسائر صفات الواجب تثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان
الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال انى وان
ذهب اليه المشهور الى الشيخ لكنه كلام واه جدا بل لا فرق بين علة ما والعلة
المعينة اصلا وكانه ليس فى كلام الشيخ لفه ما يدل عليه وتخصيص المقام
فى حواشى الدانى دام ظله العالى ثم ان كان مراده بيان وجه اخر للاتيان
فحاله يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحية هذا وجها للعدول عن قوله
فى اثبات الواجب غير بين نعم يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات الله
الا ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما
هو وجود علة ما لما اشتهر فى الالسن من ان الصنع لا يدل

الا على صانع ما وليس هذه فى قوله اثبات الواجب فافهم
والظاهر ان النكتة فى عدول اللم انما هى الاشارة الى ان الدليل
انى ينتقل فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان اللمى
عليه كما قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفا انه لا حد
له ولا برهان عليه بل هو برهان على كل شئ بل انما هو عليه الا
الواضح هذا وقد ذكرنا فى وجه العدول وجوها اخرى دنيا
الاولى العدول عن ذكرها فتفطن وثانيا يقولون ان جميع البراهين
انية لكن هذا الدليل اشبه الانيات باللم لان من البراهين الانية
ما هو اقرب الى اللم فى الوثوق بل كاد ان يكون فى مرتبة على ما صرح
به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم
وهذا المنهج لكونه نظرا الى الطبيعة الموجود كذلك فان حقيقة مفهوم
الموجود انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد
على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه لفيه وفيه
مناقشة ويقرب من هذا لفه ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر
فى فن البرهان ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال

جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود
واجب استدل عليه من حال جوهر الموجود فان الوجود وطبيعته
وقال بعض الافاضل قال بعض الفضلاء في وجه وثانية هذا
الطريق بهذه العبارة وثانية طريقة الوجود فلعدم ايراد
الموجود على طريقة الامكان الاولوية الذاتية وشبهته ما قبل
المعلول الاخير وغيرها وقال في بيان الاشرفية واما اشرفية الوجود
فظاهر اذ الوجود فعل والامكان قوة انتهى فان قلت في هذا المنع
ليقال استعين بالممكن لان الشق الثاني من تردد يكذبه المقدم وهو لا استعين
مرجعه ليس الا الممكن قلت اخذ الممكن هنا ليس مقصودا بالذات بل
بالعرض والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه الامكان وما
يجري مجراه اما شيء ولا يخفى لزوم امكان الاولوية الذاتية وشبهته ما قبل
المعلول الاخير يرد على طريقة الوجود ليقم وما قيل في الدفع مشترك
فما نقله في وجه الوثاقة ضعيف جدا وما افاده من ان اخذ الممكن
هنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض آه لا اتجاه له لان ذلك
لا يوجب عدم ورود الايراد بل يجرد اخذ الامكان يتوجه الايراد

الموضوع ا

سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه مصطفا
بما نقله في بيان الاشرفية وح لا ايراد عليه هذا وفي كلمات هذا
الفاضل في تمة هذه الحاشية تامل ولقد تركنا التعرض لمخافة
زيادة الاطناب وملالة الاصحاب وقال بعض الفضلاء العاصرين
سلمه الله تعالى انول طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة ناعتية لطبيعة الوجود
عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كما نظهر من تتبع عبارات
الشفاء وغيره فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالطبع للذات
على الموجود بما هو واجب فالواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي
ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد
منه ان الماهية ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب
لم يمكن ان يوجد لان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم
على تحققه فيها وفي الذهن على ثبوته فيها اذا تمهد ذلك فلا يخفى
ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان له فردا في الخارج
على الخارج الواجب بما هو واجب ولزم فردا خارجيا برهان
لمي بلا تعمل ولا تكلف لان في ان ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو

سوا

بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت فرد الخارجي
للواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب بما هو
واجب معلولا لشئ اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار
الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدء للاثار
فرد للوجود والموجود ومن جهة انه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب
والوجوب والاعتبار الاول مقدم بالذات على اعتبار الثاني
كما يتقدم وجوب الوجود على سائر الصفات وفي تقدم العلم
والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود
مقدم على جميع الاشياء بل على جميع الاعتبارات بالذات وهذا
جعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره
انه الامر بها عليه بل هو البرهان على كل شئ انه لا برهان على ذاته
من غيره لا ان ذاته باعتبار ملاحظة ليس برهانا على نفسه باعتبار
آخر او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما
على غيره وهذا بعينه هو هذا المنهج اشرف واخص من غيره
الماخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه تعالى

انتهى وفيه تامل اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت للوجود
بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور وح لا يلزم تاخرها عن الوجود
لانه قد يكون متاخرة عن النسبة والنسبة متاخرة عن وجود الطرفين
فيكون متاخرة عن الطرفين فثبت تاخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين
على اكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين
انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تاخر الوجوب
عن الوجود فتامل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا للوجود
لا نسلم وجوب تاخره عنه لانه ان اراد من لزوم الثبوت الرابطي لزوم الوجوب للوجود
متاخر عن ثبوت الوجود في نفسه فممنوع بل ثبوت الشئ للشئ مستلزم
لثبوته في نفسه لا فرع له على ما هو التحقيق وان اراد من لزوم الثبوت في نفسه
للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اي من وصفه فاذا كان وصفه
الوجود فهو ليس بثبوته كثبوت الوجود فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه
الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متاخرا عن ثبوت
الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم
الوجوب على الوجود كلام واه جدا لانه اذا لم يكن له وجوب اصلا

قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعته له فلا يمكن ان يتصف
العقل بل الا بتعل فلا يمكن ان يتصف به قبل في مرتبة العقل لان
قبليته لا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ
العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به في
نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر كان معنى
نفس الامر يرجع اليه عند التحقيق قلت بعد الثزاع عن الكلف في حمل
العبارة ولو ان الايراد الاول يصير اظهر الورود كما لا يخفى انه
على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعى انه متاخر عن الوجود ما هو
فعليه البيان اذ نحن لا نعلم بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب
ليس الا في نفس الامر وانه ليس الاتصاف به قبل الوجود وبعده الا
بمعنى واحد ووجه واحد فاذا كان هو مفقودا على الوجود فاين
المتاخر عنه فتدبر واما رابعا فلان الاستدلال وقع من الوجود
المشاهد العلوم ادرك بطريقة الوجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد
وظن انه ليس ذلك على ثبوت الفرد الخارجي الواجب بما هو واجب
بل ما يتوهم كونه علة لهو ثبوت الفرد الواجب للوجود والاستدلال

لم يقع منه بل هو عين المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلانه على
ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال استدلالا على ثبوت الوجود
للصانع تعالى بل على ثبوت الوجوب له والاستدلال انما وقع منه فلا بد
ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه وهم لم يفعلوا
بذلك على ان بعد اثبات ذلك لا يكفيهم ذلك ولا حاجة الى
على ثبوت الوجوب له وفيه تأمل واما سادسا فلان قوله والوجوب
بما هو وجود متقدم آه تم وقد ظهر وجهه مما سبق في قوله ولهذا جعل
موضوعا للفلسفة الاولى مما وضعه واخترعه هو نفسه والشيخ في الهيات
الشفاء بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الوجود بما هو وجود وبين الوجه
فيه قال وهواي العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم بالاقدم
في الوجود وهو العلة الاولى والاول الامور في العموم وهو الوجود في الجملة
واراد بالعلة الاولى الحكم بانها اول الامور في الوجود هو ذات
الواجب تعالى كما هو الظاهر لا الوجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تفاوته على
جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه البرهان عليه انه لا يمكن اقامة
الدليل اللمي على وجوده تعالى كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان

على خصوص اللمى والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار
تقييد في كلامه فتامل وانما اطنبنا في الكلام مع ان المرام اليسير
مما به زيادة الاهتمام سالكا بطريقة الاقوام وتبركا في الابتداء بكلمات هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام ولقائل ان
هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود
وهو خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه على ما هو المشهور المنصوص عليه كل شيء
وموجب كل اضافة فالطريق الى الحاوي والمباشر في غيره هذا وقد ظهر من
كلام الشيخ الذي نقلناه سابقا وجه آخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ
في الطرق الاخرى شيء مخالف بالذات للاجنبية بخلاف هذا الوجه اذ
قد لوحظ في الطرق الاخرى استهداء غيره من مخالفاته عليه فظهر ان
اشرف وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريق الصديقين هذا وقال المحقق
في شرح الاشارات لما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم
بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق اشتق وسمي عن
قريب زيادة كلام فيما سيأتي انشاء الله تعالى قوله ويمكن تقريره هذا قبل
هذا صريح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه ما يرد على انه

الوجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة التسلسل
الوجوه الاربعة

لا وجه لانحصاره بتقريرات هذا الدليل في الاربعة اشتهر فيما بين
بعلم وقع الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون
في البين فرق معنوي لا يكون مجرد تغير الالفاظ والعبارات
كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل لم نجد منها اثرا هذا ثم
ان بين في الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلاثة الاول كلما ادعي
وجود بداهة فراد الموجود ثم رد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب
وهو المطلوب او لا والتفاوت فيها انما هو في تالي هذا الشق ففي الاول
جعل التالي في شق الشرطية هو لزوم الاشياء الى الواجب فيثبت المطلوب وفي
الثاني جعل لزوم الدور والتسلسل الحاليين فيكون الشق الثاني باطلا فيثبت
الاول فيثبت المطلوب وفي الثاني جعل لزوم الدور والتسلسل الحاليين فيكون
الشق الثاني باطلا فيثبت الاول ويثبت المطلوب وفي الثالث جعل يحقق الواجب
لكن لا يكون الا منظورا فيه لبطلان الشق الثاني لكن بوجه آخر غير ما ذكر
في الاحتمال الثاني واما تقرير الرابع وهو الذي ذكره الشيخ وهو المشهور
بين المتكلمين فقد اخذ فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجوده بالبداهة
ورد فيه بانه اما واجب فيثبت المطلوب والا فاما ان يلزم الدور او التسلسل

او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاول فتعين الثالث وهو المط
وح يكون الفرق بينهما ظاهرا لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات
على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن كلام
المص على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي
التقريرين الاخيرين بانهما محتملا كلام المص بل لا يبعد ما ذكره على تقرير
بعض المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الشارح المحقق
بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما قاله
بعض المحشين من ان ارجاع عبارة المحشي خلية اذ الكل محتمل عبارة المص الا
ان بعضها اقرب من بعض ابعد الا ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص
انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرف في العبارة
وفيه ان المحشي لا ينكر ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه يمكن حمل عبارة المص
بحيث يكون خصوصه مقصودا من الكلام لا ان يكون خلاصته هو ذلك فتدبر
قوله فان كان واحدا منها اي من افراد الموجود مطلقا او من افراد المعلوم
بالبديهة وكذا الحال في قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود
في القريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقة كما لا يخفى والفاضل

المعاصر قد حمله على الثاني فانت خبير بان هذا التوجيه ولو كانت العبارة
لا يابى عنه لكنه اعتبار يتغير في التقرير لا طايل تحته بل الاولى ان يجعل
التفاوت بمجرد التغير في الشق الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه
الاول فتامل قوله ويمكن حمل عبارة المص عليه قال الفاضل المعاصر سلمه الله
تعالى بان يجعل ضمير استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس
والقضية مهملة وعلى الاخير هو الاخير الى الواجب المعهد وهو بعيد وعلم
احتمال الحمل على الاولين لعدم احتمال تعريف اخر يظهر بادنى تامل
وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه وذلك لانه
ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان واجبا وان كان
للجنس كان المعنى فرد ما من افراد الموجود ان كان واجبا ونفي منها الا في
التقرير الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فرد ما من افراد المعهودة
لا فرد واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا هذا واما على
التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على
هذا تامل عبارة المحشي على ما ذكره الا ان يناقش بانه على ما ذكره لفظ
يمكن حمل عبارة المص عليه بان يجعل اللام للعهد ويقيد الموجود في

بما علم بديهة ذا مثال هذا في عبارة المتن الذي قد نجا وزلت في
الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر على من تصفح هذا واما قوله لعدم
احتمال التقرير الآخر فيه تأمل اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه
التقرير الاول من المحشي وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه
هذا الفاضل فتأمل قال الشارح لا شك في وجود موجود اه اعترض عليه
بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير الممكن فيه ممكن بالبديهة فلا يحتمل
ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات تقع لا بعد فيها حيث يكون
الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا
يبقى مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات التي لا شك في وجودها
ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عليه بالافول فلا قبح
في الترديد اصلا كما افاده بعض المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه بعض
المحققين الفخري ولا الى ما تحمله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وفي بعض
الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير الممكن فيه
ممكن بالبديهة لان الموجود الذي يكون واجبا ممتنع فيه بعد
وانما ثبت وجوده بالدليل فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح

وان الدليل الذي ظهرت له في هذا المطلب وناسب اهل البحث لكن على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ كل موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما
لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وكل ايجاد ما يتوقف الفرض على
كل موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد غيره

ولا يخفى بعد فتأمل قوله فناسب اهل البحث اه واما اهل التدقيق
والكشف الذي يلزم مذاق المحشي فهم في غنية عن تجشم
استعمال البراهين والاستغناء بها ان كانوا صادقين والله يعلم
قوله لزم الدور بيانه ان الموجود حيثيته من حيث هو اي مع قطع النظر عن خصوص
كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على ايجاد
يكون هو علة لجميع افرادها اي مما لا يحصل ايجاد خارج لا يحصل شيء من الموجود
اصلا وذلك بناء على المقدمة البديهية التي سيذكرها من ان مجموع الممكنات
في حكم ممكن واحد فامكان طريان العدم عليها وانه لا بد لها من علة
خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولم يكن
موجودية غير ما تتوقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور ولا يتأتى هذا لان لا يكون
العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير
متناهية وح فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد
متوقفا على ذلك الموجود بل على موجود اخر وهكذا فلا يلزم الدور
بل التسلسل انا نقول على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد
ظهر بالمقدمة المذكورة بطلانه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد

خارج فبالجملة بملاحظة المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له
من ايجاد خارج واحدا ومتعددا متناهيا وغير متناه يكون هو علة
بجميعها اى ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شئ
من الموجودات اصلا وح يلزم الدور صريحا او ذلك الايجاد يتوقف
على موجود فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على
ايجاده وايجاده موقوف على وجوده وهو دور على هذا فيمكن
ان يكون مراد المحشى بتوقف ما هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد
ان تحقق واحد من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد
تحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل الظاهر
مراده ما اشرنا اليه ولا يلزم ان المراد بتوقف وجود ما هو طبيعة
الموجود من حيث هو اى لا يتحقق ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد
لم يتحقق فرد منه فتامل فيه وبما قررنا يندفع ما اورده المحشى
من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه ودليل
الايجاد يتوقف على وجود اخر غير ما يتوقف عليه وهكذا فيلزم
التسلسل لا الدور وجه الدفع ظاهر لا يخفى وبوجه آخر يقول في دفعه

المقدمة

على تقدير انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل
التسلسل غير مفيد بنا على المقدمة الآتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة
عليه بعيد هذا وانما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد
نفيه ما فيه وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى فهو وان كان اولى
وبقرب من الحق الا انه ليس فيه ما فيه نظير ذلك كله بالمرة فتدبر مع ادنى تامل

قوله وهنا ان ليس للموجود المطلق الخ توضيحه انه ليس للموجود المطلق
مبدأ اى يكون مبدأ الكل من حيث هو اى يكون مبدأ الجميع افراده والا لزم تقدم الشئ
على نفسه لانه يكون مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبيانه
بثبت وجود واجب الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن
لا بد له من مبدأ يكون مبدأ الجميع افرادها بنا على المقدمة الآتية فعلم
وجود فرد للموجود المطلق غير الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما
ذكره بعض المحشين في حاشيته حاشية من انه يمكن اتمام البرهان بدون
اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لا بد من اخذها على ما قرره فتامل ويمكن
تقرير هذا الدليل بوجه آخر بان يراد بالموجود المطلق هو الوجود
التحقيقي الذي يعقل المحشى انه معنى واحد وان تحقق جميع الموجودات

في تصحيحه ما يستنكره العقل
ولا يستحي النقل وكذا ما ذكره
بعض المحشين وما ذكره بعض
المحققين

ونبهنا ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وذلك ثبت وجود
وجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل

انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعى بداهته وقوله
انه اظهر من الشمس عندي فيه نوع ان ذلك الوجود لا مبدء له اذ لو كان
لكان مبدئه موجودا البتة فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه ويكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك ثبت وجود
واجب الوجود بالذات لا ان الوجود المطلق الذي لا مبدء له ان هو الا
هذا الواجب بالذات لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى
ضم المقدمة الآتية لانا اذا ثبت ان ذلك الوجود لا مبدء له فيكون
واجبا بالذات كما قلنا ولا ادخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلوب الا ان
وصفه بانه طريق الصديقين يلايم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع
ما اورده فخر المحققين من انا لا نسلم ان الوجود المطلق لا مبدء له ولزوم
تقدم الشيء على نفسه انما هو اذا كان الوجود المطلق هو الوجود العام والمحقق
في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا كما لا يخفى فقال
الفاضل المعاصر سلمه الله بعد هذا البرهان مستفادة من كلام الشيخ
الرئيس في اوائل الهيات الشفاء بانه بالعيان ان ما الوجود هو
موجود مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج

هذا ظ

الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بديهة فاحتاج
هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشخص على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود
واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده
بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة الآتية فيتعدم الطبيعة
بانعدام الكل هف وانت تعلم ان المراد بالوجود المشترك منه الموجود
ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق
في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد على
جميع الموجودات معلل بها في الذهن بل المراد هو الموجود الحقيقي الذي
هو منشاء الآثار ويتحقق الحقايق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما
فليتدبر انتهى وعبارة الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس
مبدأ الموجود كله ولو كان مبدأ الموجود كله لكان مبدأ النفس بل
الموجود كله لا مبدء له انما المبدء مبدء للموجود المعين فالمبدء هو مبدء لبعض
الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في توجيه
البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل فان طبيعة الموجود لا مبدء لها
حتى يحتاج الى حمل الموجود على الوجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي

وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين ليستشهدون بالحق لا عليه

ان الوجود لحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب بنحو على ما قالوا وليس طبيعة كلية يكون لها افراد متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان فلا يخلو البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن قوله وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين اه هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرناه كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال ان كونه طريقة الصديقين انما بتنا ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالموجود المطلق والواجب تعالى فرد منه كانه فيه استدل به على فاته وفي الطرق الاخرى استدل بالموجودات الممكنة واحوالها عليه تعالى ففيها استشهد بغيره عليه وفيه نظر لان الاول انسب بطريقة الصديقين الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بتمام اشرهم اليه ويعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت فبأي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى

وبعبارة اخرى مجموع الموجودات ممكن فهو ليس له مبدأ بالذات وقد ثبت وجوب الوجود بالذات

والوجود المطلق الذي نظر ما فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته هو وجه من وجوهها دانا الى حقيقة وكانا استشهد بما به على ذي وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن اشيء وكان المطلب ليس مما يقتضي زيادة بسيط فتفطن قوله بمجموع الموجودات ممكن فهو ليس له مبدأ بالذات اي مبدأ خارج يكون مبدأ الجميع اذ لا خارج عن الموجودات وبضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب بالذات والفاضل المعاصر لما حمل الدليل السابق على ارادة الوجود لا مبدأ لها حمل هذا على ما حملنا عليه ذلك من انه لا مبدأ لكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن الفخري الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود على حياله على ما قرره كما سيجيء فقول لو كان

لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ قال المبدأ الموجد
كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة
له قال المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين
وانه محال كما لا يخفى انتهى وانت خبير بانه لا اتجاه لايراد الفخري على ما قررنا وكذا
على ما ذكره الفاضل المعاصر وامّا ما ذكره بعض المحققين فعليه اغلبية بعض
الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه كما لا يخفى وفيما ذكره
ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ثم ولفه على هذا فيصح حمل على
المجموع الاجابي مع انه زعم انه لو حمل عليه لا يراد فتامل وبما قررنا
ظهر حال ما في الحواشي الاخر فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث
هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اما تقرير
ان الشئ ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم ومجموع
الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شئ يجب وجودها
وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فثبت وجود واجب
الوجود بالذات بالقرب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والا عترض

وبعبارة اخرى مجموع الموجودات يمتنع من حيث هو موجود بمتنع لنفسه لا شيئا ومحصلا ومجموع الممكنات ليس كذلك
لنفسه لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب
الوجود بالذات

غيرها ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور وفقه على ما في حاشية بعض
الافاضل منا فع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل
هذا عبارة اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب الاخذ منه على
ما قررنا فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور
تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق ما رامه من ان لزوم الدور
الدائم هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا محضا
والا لزم في خروجه الى الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم
قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب لتمنع العدم عليه في
الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه اشئ وفيه نظر لانه ان اراد ان
مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجه
بعده الى الوجود ام لا فمم قوله والا لزم في خروجه الى الوجود الدور
قلت لعله اجاز عدم جميع الموجودات راسا لكن لا يجوز خروجه
الى الوجود حتى يلزم الدور فان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع جواز
الوجود وللمقدمة الآتية لا يثبت الا جواز بعدمها راسا في الجملة لا مع
خروجها الى الوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر دام فضله في تقرير

الماخذ ل

لما الوجود ٣
بعد ثم لكن نقول ان الممكنات
ايضا لعله يكون كذلك اي
يمتنع عدمها راسا مع خروجها
٣٤

ولیعلم ان عدم جمیع براهین هذا المطلب التی لا یوجد فیها ابطال الدور مبنیة علی مقدمة وهی ان جمیع
الممکنات الصرفة سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فی حکم ممکن واحد فی الامکان ظاهر بان

الدلیل علی عدم جمیع الموجودات راسا بحث لا یوجد شیء منها اصلا
اذ ما لم یمتنع جمیع انحاء عدم الشیء لم یجب وجوده فلم یوجد ولیس
لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه علی نفسه بلفظ وعدم جمیع الممکنات
لیس ممتنعا کذلک کما یجیء فیکون فی الوجود ما یجب وجوده ویمتنع عدمه
بذاته وهو الحق وفائدة الحیثیة الاشارة الی ان حیثیة الوجود کاشفة
عن حیثیة الوجوب لا انه شرط او قید کما ردد صاحب الحواشی الغجدیة
وسلم المقدمة الاولی علی الاول وقال جمیع الممکنات بشرط الوجود
لیف کذلک ومنعها علی الثانی وقال انما یصح ذلک علی تقدیر وجود
الواجب وهو اول المسئلة علی ان والدی العلامة طاب ثراه اجاب
باختیار کل من الشقین اما علی الاول فبان الشرط المذکور فی الممکنات
الصرفة بناء علی المقدمة الآتیة وان الشیء ما لم یجب لم یوجد لما کان
المستحیل انما الوجود الحاصل بلا وجوب لیس وجودا بالحقیقة فالموصوف به
یمکن بالامکان العام ان یصیر لا شیئا محضا واما علی الثانی فبان النظر
فی مفهوم الوجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات یؤدی
الی ان الممکن من حیث هو ممکن لا یمکن ان یتصف به الا بالوجوب السابق علیه

من قبیل الفروض

الاقدام علیها بالکلیة فبعد التمهید لا شبهة فی صحة ما مر

ومنه یثبت وجود الواجب بالذات بناء علی ان ما لم یمتنع جمیع انحاء
عدم الشیء لم یجب وجوده وبالعلل الممکنة من حیث انه ممکنة لا یحصل
هذا الامتناع اشیء وما ذکره فی توجیه البرهان صحیح موافق لما ذکرنا
لکن بعد ما فی قوله ولیس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه علی
نفسه لیف لظهور استدراکه وکانه قصد به بیان ان لزوم تقدم الشیء علی
نفسه فیه لظهوره لا یستدرک وما ابعد ما رامه هیهات هیهات لا دخل له فی هذا التقریر
اصلا هذا وقد حمل الحیثیة علی ترتب التعلیلیة ونحن جعلناها بمعنی
فی حال الوجود والوجهان متقاربان ثم ان الظاهر ان مراد الغجدی بکون
الحیثیة قیدا هو ما ذکرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهیة المقیدة بالوجود
بذلک المعنی لا وجود لها الا عتباریة الوجود وهو لم یتعرض فی الاعتراض
لظاهره فالحق فی جواب الاعتراض علی ما ذکرنا هو الاختیار الشق الثانی
واما ما فی الحاشیة الظاهر ان الحق هو اختیار شق ثالث کما فعله الفاضل المعاصر
وهو ظاهر فیما نقلناه عن والده فی دفع الاعتراض تأمل لان ما ذکره
علی اختیار الشق الاول مع ما فیه من التعسف یرد علیه انه اذا کان
شرط الوجود فی الممکنات من قبیل الفروض المستحیلة فلا یمکن ان یحکم

لا یعد الفاضل المعاصر من التصریح باختیار الشق الثالث وجه ایضا تعریض علی الفاضل المعاصر فافهم

بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم بشيء على
فرض محال اصلا نعم يحتمل ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام
المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من بيان الامكان الواقعي
واتى ذلك فافهم وما ذكره على الجهة الثاني لا يظهر حصول ظاهرا
ولو تكلف في تصحيحه فليس الا ما ذكره ابنه وبالجملة ملخص الجواب عن
الايراد ليس الا وجها واحدا وهو ترديف ما ذكرنا وما ذكره الفاضل
انما التفاوت بمجرد التصرف في قوله من حيث هو موجود وما ذكره ابنه
بعد التكلف في تصحيحه يرجع ملخصه الى ذلك الجواب فليس جوابا آخر
فلا يستقيم العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتامل
والوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما ينقض
منه العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا تامل فتامل قوله
وهي ان جميع الممكنات المتصورة يعني ان العقل يحكم بديهة بان مجموع
الممكنات التي لا يتناهي فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد
في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه وان امتنع عدم كل منها
بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته فنسبة الوجود

الى مجموع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع
راسا لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذاته لا
ولا بالنظر الى علتها لانها ليست ممكنة معدومة في هذا الفرض واذا
جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم عليها
في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع اخاء
العدم كما في الوجود لان الممكنات ما امتنع عليه العدم الطارئ
كالزمان او بعض اخاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق
للموجود على ما قالوا هذا ولا يظن بمن راجع بداهة العقل الفرق
والوجدان الصحيح ان شاء في نفسه في تلك المقايسة ولا يحكم بها حكما
قطعيا وما اورده فخر المحققين من ان ارادة امكان طريان الا
نعدام عليها الامكان الذاتي فهم ولا يجدي نفعا بجواز ان يكون
طريان الانعدام على مجموع مما يمتنع في نفس الامر بسبب امتناع كلها
مع العلة الموجدة وان ارادة الامكان الوقوعي فهم والسند ما مر
والفرق بين الممكنات وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن
لا يتطرق اليه موجود وبطلان المتغير ماخوذ في الدليل المشهور وانه في ضمن

بما قررنا اذ نختار الثاني ونقول ان الامكان الوقوعي لازم لكل
الذات فيها اذ لا سبب خارج لامتناع العدم عليها فنقل الكلام
وكون كل منهما مع العلة الموجبة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم علية
ليفرض هكذا كما علمت فلا فرق بين الممكن وغير الممكن في ذلك ليفهم هذا
وقد بينه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه
لو وجد الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم واذا كان
كل واحد من تلك الآحاد موجودا بالغير غير مستند الى الموجود لذاته كان
بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلم يلزم وجود
منها قائل والا عتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على
عدم وضع مقدم كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات
الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان
وجود كل منها على هذا الوجه كيف يحقق ذلك وخرج السلسلة الى
وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي فافهم واذا ثبت
ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فترجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب
وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد

وقد اشرنا اليها فالى اقفا بجميعها اليه فليس الامر على ما في بعض الحواشي
من انه لا بد ان يكلف فيما نحن فيه بالوجود المطلق حتى يظهر ما علية
تلك المقدمة فيتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروه
من ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة واذ عرفوا
بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب وانه ليس شيء
من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان الظاهر حقيقتها
ليفهم انه توهم من ابتناء جميع البراهين الموردة في هذه الطريقة الوهمية
فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظن الفساد وكذا ما ذكره بعض المحققين
من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة لبين جميعها ما ينبني على كلتا
المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكر المحشي
وسيتضح هذا ان شاء الله واعلم انه على ما حملنا لفظ الطرفان
في عبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظ
على ظاهره فحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى
لا يثمر اجمع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة بتلك
كما لا يخفى وليرجع دخيلك في تتميم الجميع كما افاده الفاضل المعاصر

دام فضله وقد اورد هذا المحشي كلتا على نفسه بهذه العبارة فان
قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري
لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم
الطاري يكون بقاءه واجبا بالذات لان احد الطرفين اذا كان
ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه
فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت
اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني
لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم
الطاري على الزمان ان يكون بقاءه واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه
هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا
بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي وهو رفع الوجود
البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر
وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا
لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي
متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي يمكن باعتبار تحققه

هو رفع الوجود البقائي

في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو الامر اشهى وانت خبير بان
هذا الايراد على ما قرره لا دخل له بهذا المقام نعم يرد ههنا ايراد
آخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات
ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى آخره لا ينطبق على ما ذكرنا
كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظر في السؤال الى كلا الاشكالين لكن ما ذكره في
الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو عين مرام السائل كما لا يخفى
ثم ما ذكره في الجواب اولا من الخيالات التي لا اجد لها وجها معقولا وانما
اخترعه السيد المحقق الداماد قدس سره وتبعه من اقتدى به من بلدة
مثل هذا المحشي وسنفصل القول فيه انشاء الله وما ذكره ثانيا لا يدفع
الايراد على ما قرره لان السائل جعل المحذور هو عدم احتياج الزمان
الى العلة المبقية لكونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يندفع بما ذكره لان جواز
العدم عليه ابتداء لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فهل يمتنع عليه
العدم لذاته فلا حاجة الى العلة المبقية وجواز رفع الوجود البقائي في ضمن
عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما لا يخفى والحق في دفعه
ان يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته بل لعله يكون

ولا في صحة قبل تركب موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها يكون واجبا

ولا في صحة قبل تركب وجود الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه والعلة اذا لاحظت

المقدمة المذكورة تحكم كل عاقل بانه لابد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق

والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه

عن العلة وما ذكروا في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته

بل على مجرد الامتناع فيكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكروا في بيان

ان الباقي محتاج في البقاء الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي

اوجده على ما قالوا وح فلا يجدي لهذا الاحتمال فتامل قوله من ان موجد

جميع الممكنات بعد ما حصل خبرا لما سبق لا خفاء عليك في تقرير

هذا الدليل بحيث يبتني على المذكورة ويتم بها وفساد ما ذكره بعض المحققين

من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة لا يحتاج

الى علة انتهى فتامل قوله جزء الممكنات الصرفة تقريره انا اذا فرضنا سلسلة

الممكنات متسلسلة الى غير النهاية نحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة

بانه لابد لها من علة بها الذات اي علة يكون جميع اجزائها متاخرا عنها

محتاجا اليها وظاهر انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها لذاتها لزم

يلزم تقدمه على نفسه وعلى علته فلا يخفى انه لا يحتاج هذا التقرير الى

بنائه على المقدمة الاخرى التي نقلناها سابقا لكن يمكن بنائه عليها

لكن لا يتم بها بل بها يثبت انه لابد للمجموع من علة سواء كان جزء له او

خارجا عنه ويثبت بالمقدمة التي ذكرها المحشي انه لابد ان يكون تلك علة علة

فان قلت مجرد الاحتمال

فهذا الدليل توقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع

على الاطلاق اي يكون مقدما على جميع اجزائه وح يثبت المطلوب فما

ما زعمه بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط

وان كلام المحشي يشير بالخلط بين المقدمتين هذا على ان البرهان على

ما فهمه كاد ان يتم لانه ما زاد في توجيهه على ان قال المراد بالعلة

بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة المركبة يجب ان

يكون علة تامة بجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج

منها والا لم يكن تامة اشتى وح يرد عليه شبهة ما قيل المعلول لا يفيض

لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزائه المعلول الى امر خارج عنه

ولا تعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقال الفاضل المعاصر

مدظله العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل والقابل اما بان يكون

وجود الشيء والفاعل ما يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق

ما يسبب عنه جميع اشياء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قويا

او بعيدا يسند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشرنا اليه سابقا

فلو فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده و

يمتنع عدمه لذاته فاعلها كذلك سواء كان واحدا او جملة

ولا في صحة قبيل فرانه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب وجود الممكنات ولا شيء
لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة قبيل فرانه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات
اذ لا شيء من الممكنات مستقلا بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اذ لا وجود فلا ايجاد فلا موجود فلا
ولا بغيره ٥

ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه
وعلة بديهية وايضا كل جزء فرض ان يكون علة كذلك كانت علة
اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الشفاء اشيء لا يحقق ان يتحقق يكون
العلل اقساما يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام صلا
ثم انه يرد على ظاهره بعض المناقشات لكن كانه يمكن حمله على ما ذكرنا
في تقرير الدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ
فهو وجيه لانا لا نتم الاولوية بل ما فوق المعلول الاخير او العدم
احتياج المع الى شيء خارج عنه بخلاف علة كيف ولو كان كذلك لزم
ان يكون كل علة بعيدة اولى بمع معلوله من معلوله ولا يقول احد
فتامل قوله ولا في صحة ما قيل فرانه لا يمكن ٥ كانت بعدا لاطلاع على
ما سبق في تقرير البراهين لا يحتاج الى توضيح هذا البرهان قوله
لا في الوجود وهو ظ ولا في الايجاد اذ المستفاد ايجاد شيء هو ما شع
بسببه جميع اخاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على
ما عرفت في المقدمة فتذكر وتامل واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة
على ما قررناه لا يرد عليه الاعتراض بمحلة ما فوق المع الاخير على جميع
ما يسببها

ولا يثبت هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد شيء
من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود
واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة
كما لا يخفى على ادنى تامل

جميع اخاء عدم المع بل يجوز ارتفاع العلة والمع معا فلا بد له
من علة خارجة على ما عرفت فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع
تلك البراهين مبتنية على نفي الاولوية الذاتية والا فانه يجوز
الممكن بسبب الاولوية الثابتة له لذاته من دون احتياج الى علة
اصلا فما ذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الاخير من ان
هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تينك المقدمتين وهو ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصدى لنفي الاولوية اردنا وعلى نفي
الاولوية الخارجة هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بناء بعض الادلة
الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجة ايضا على الاطلاق لكن يخفى انه لا يشي
شيء منها عليه اذ كما يتوقف في الوجوب يجري في الاولوية ايضا مثلا
في تقرير الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ
لواجبية وجود الممكنات ولا مرجحية جميع اخاء العدم عليها اذ يجوز
عدم المرجح ايضا والحاصل انه لا مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية
وظ انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع
اخاء العدم وعلى هذا نقض في غيره فليبن شيء منها على نفي الاولوية

اختار رحمه بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا و
بما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جميع تلك
البراهين موقوفة على ان الشئ ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بطائل
اللهم الا ان يقال ان الاولوية لا يجب بها العلة الموجودة بل يكفي
الامر العدمي وح لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب
لكن العقل انما يحكم بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء
افاضه على جهة الاولوية اى جعله اولى او على سبيل الوجوب فما يحكم
انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع
الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل وتحقق نفي الاولوية تقتضيها
على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله
العالي على حواشي التجريد فلا علينا ان لم نستوفه بل علينا الرجوع اليها
والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شئ من الموجودات واجبا
لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شئ من البراهين الممكنة
على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكنا
بخصوصه ويكون احدها او احدها واجبا لذاته لانا نرى ان ارتفاع النقيضين

محال لذاته فيجب ان لا يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون واجبا لذاته
مع ان كلا منهما ممكن لذاته والظاهر انه لا يندفع ذلك الا بان يبين
ان المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا
معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود
الواجب لكن جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام
بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث يبطل كون واجب الوجود
امرا كليا ويثبت انه ذات معين لا نكرة فيه بوجه من الوجوه فتامل وقال
بديهة البداهة في انه اذا لم يكن خصوص شئ من الموجودات واجبا لذاته
لا يكون احدها ايضا كذلك ويمكن ان ما ذكره لا ستينا سر ذلك في الشوب
مغلطة قطعا كيف وظاهر ان احدها امر اعتباري انما ينشرع من طرفه
فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شئ منها واجبا بل محتاجا
الى العلة والحق في دفعها ما مر من كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته
بل العلل امتناعه نشاه من العلة حيث يوجد البتة اما علة الوجود فيجب
الوجود وعلة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا وفي النفس
بعد شئ والله يعلم دقائق الامور

قوله وهو ان يغير مجرد الامكان

والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على اثبات هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة
في ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد

المراد بالامكان الوقوعي

الوقوعي وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى
ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على وجود هو وجود الفرض
هنا انها بدون التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي
للممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا
وقوعيا او لا واجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم
الدور اذ تحقق موجوديته على هذا التقدير يتوقف على ايجاده
وبالعكس نقول ليس للوجود المطلق مبداء والممكن لو وقع لا بد له
من مبداء فيلزم وجود الواجب وقس عليه سائر البراهين ولا يخفى
عليك تسخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن
الا بعد العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون
وقوعه مستلزما للمحال سيما مع ما يرى من لزوم التعدد وغيره من
المفاسد واذا كان العلم بمرتبة العلم بوجوده فالتمسك به لاثبات الوجود
من قبيل ما اشتهر في الظرافات ان رجلا من المنظرين جاء مجمعا من
الرجال وقال اني اعددت لكم دواء نافعا جدا لاجل البراغيث
امن عليكم بيعه منكم بعدما اشتروه منه بالالتماس والتذلل

قال المصنف وجود العالم بعد علمه ينفي كونه تعالى فيه بالايجاب ذهب الفلاسفة
ليس تاثيره الوجوب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
تاثيره تعالى فيه بالايجاب واجمع مخالفة قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كونه تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول
ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني لان المنافاة لتاثيره تعالى في وجود العالم ليكون
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث للزم التخلف عن الموجب التام وذلك

عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال طريقه ان يؤخذ البرغوث
ويلذ هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا انا اخذنا البرغوث
فلم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال هذا ليفيكون فقط و
العجب من المحشين انه لم يتفطن احد منهم بذلك وله الاطلاع على
البراهين المتعددة وقد ذكرنا الاثبات الواجب براهين اكثر جدا
ولقد رأينا الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرنا يغني اللبيب
على ان الظاهر ان اصل معرفة وجود الله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج
الى البرهان كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر
عليه الصادق وغيرها مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك العلم
شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجبا ومخالفا بالذات
لما يرى من الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله الموفق
وهو المستعان قال المصطاب تراه وجود العالم بعد علمه

قال الفاضل المعاصر ادام الله في الحواشي المخبرة يعني به البعدية الزمانية اذ
لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا وظاهر
لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني وفيه ما افاده والذي

ولا منكر له بالقلب والجنان
بل بمجرد اللسان

سبحانه القدرة

العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان
زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم
القدم والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم
غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين وفهم المص كما يظهر من تضعيف كلامهم
ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا
ثم عند الحكماء كما صرح به في اثبات الحدوث الذاتي شيء والظ
كما يستفاد من كلام الشفا في بحث الامور العامة ان مراد المص
من البعدية ههنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها
فيما سادساً وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا
القبيل لكن التحقيق انه لا تحصيل اذ لا تحقق لمعنى معقول سوى ما ذكرنا
بل الظ انه تقدم بالزمان فالتقدم ان فرض لغير الزمان كان بوساطة
زمان مغاير للسابق والمسبوق وان جر الزمان لم يخرج الى زمان
مغاير لها وان عرض للزمان وغيره لابد لمن يدعي ذلك ان يعين زمانا
واما الزمان الموهوم فح فلابد من القول بالزمان الموهوم وسيتحقق
القول فيه عن قريب ان شاء الله واما ما ذكره في ذيل ايضا فيرد عليه

ان مراده انه لا يمكن تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما
ذاتيا الا انه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا
فاندفع المنع الذي ذكره على ان فيما ذكره لحكماء في اثبات الحدوث
الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا الله تأمل
ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال اسلمه الله تعالى ثم اقول يتبين ان
اذا كان زمان ووجود العالم متشاهيا في جانب البداية كما هو مذهب
المثبتين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتي الذي اشتبه
الفلاسفة لحدوث الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيه بالتقدم
الزماني الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض
عندهم في عدم اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان تقدم الزمان
ملاكا في الخارج متجددا مستمرا بعرض لاجزاء ما يحصل من تجدد
وتصرمها واستمرارها في الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسط
عروض الحوادث وطهذا يعرض له خواص المقدار والكم بخلاف تقدم
العدم على وجود العالم على مذهب المثبتين فانه ليس له مثل ذلك الملاك
ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة و

نقصان الا بمحض الوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد
الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية محددة به فكما ان العقل
هناك يعلم من تناهي البعد المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض
ينتزع من ذلك ويحكم بعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على
المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان
هناك كذلك ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية
انّ وراءها عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية
ما على وجود العالم والزمان شبيه بقبلية اجزاء الزمان بعضها على
بعض وهذا هو المراد من قول المتكلمين وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو
لحدوث الزماني في المشارع فيما بين المتكلمين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك
وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة
تناهيه كاف لانشاء الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثبات
وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس اثبات المكان الموهوم فتدبر
انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا
الى كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض

الوهم وهذا ليس القول بالقدم بالحقيقة لانه اذا لم يكن بينهما
بين ذات الواجب وبين العالم ولا يمكن ان بين اصلا انه كان الواجب
ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا
يكون الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان
زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد بالجملة بد على طريق
الملة من القول بوجود الله العالم بدون العالم بان يكون بينهما
انفصال وعلى ما ذكر هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود
العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما
ولو جوز هذا فلم لا يكون غير متناهية ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم
الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لانا نقول انه ليس وجود
الواجب تعالى زمانيا فلا معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه
لانا نقول على هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا لا اتصال للعالم
به تعالى فلم لا يجوز فانا لا نقول انه يجب ان يكون زمان بحيث ان
الواجب على المعنى الذي يصح الان ولا يكون العالم فيه فلم يتحقق ذلك
على ما افاده هذا الفاضل هذا على ان الظاهر كما يأتي في الاجماع

فيه دليل العالم حتى يرد ما ذكر بل الظاهر ان يجب انفصال العالم بالزمان عن الواجب

انه زمانی بمعنی ان وجوده مقارن لوجود الزمان یصح ذلک
فی شان الواجب تعالی لیفید ان یصدق ان وجوده مقارن لوجود
الزمان نعم لا یصح ان یقال انه زمانی بمعنی ان وجوده منطبق علی
الزمان مثل ما یصح ذلک فی الجسم لیفید وعلی هذا فلا اشکال
هذا ما یخطر بالبال علی سبیل الاحتمال فان کان من الحق فهو
الحق والا فمن الوساوس الشیطانیة فنعوذ بالله منه والله یعلم حقیقة الحال
واما النظر الذی ذکره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق العدم فهو
قول علی سبیل التوسع والمقصود انه لا شیء ودائرة بدون توهم
فوقیة لیفید فلا یصح الاستشهاد علی انه علی تقدیر صحته مما لا یفید بعد
ما بینا انه لا یجوز ان یکون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله
الموفق وقد بلغ الکلام هذا المقام فلا باس ان نذکر طریقة
السید المحقق الداماد قدس سره فی حدوث العالم المتناغ فیما هو
الحدوث الدهری لا الذاتی ولا الزمانی وخلاصة ما قاله فی تحقیقه
انه مسبوقیة الوجود بالعدم الصرف المحض لا مسبوقیة بالذات بل
مسبوقة انسلاخیة انفکاکیة غیر زمانیة ولا سیالة ولا متقدرة

ولا منکم والفرق بینه وبین الحدوث الزمانی ان الحدوث الزمانی
هو الوجود بعد العدم المتقدر السیال الواقع فی الزمان المتقبل
قبلیة زمانیة منکمة وفی هذا الحدوث لیس العدم متقدرا منکما
اصلا بل ان هو الا محض مسبوقیة الوجود بالعدم المحض واللیس
السانح ولما کان وعاء الوجود الصریح المسبوق بالعدم الصریح
المرتفع عن افق التقدر والامتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء
الامور المتغیرة المتقدرة السیالة ولا الدهر لانه وعاء نحو الوجود
الثابت لها المقدس عن عروض التغیر مطلقا والمتعالی عن سبق العدم
علی الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصریح احق الاسماء و
اجدرها بالحدوث الدهری ونحن نقول انه اذا انضاف العدم
فی نفس الامر بانه سابق علی الوجود سبقا غیر ذاتی کما یظهر من بعض
کلماته فیکون لابته محتاجا الی وعاء وظرف یکون فیه ویتصف هو لا محالة
بالتقدر والتکمم وغیره وکونه سابقا علیه بدون ذلک مما لا یتقدر
علی تعقله فلعله یحتاج الی لطف قریحة لم یکن لنا وان لم یقبل ان یقبل
بحسب تحقیقه کما یشیر الیه بعض کلماته حیث ذکر ان فی السبق الذاتی

فی الذاکرة من الفاضل انا اسمع
منه یقول الزمن اطول من الحدوث الدهری

والزمان فليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود
في مرتبة نفس الحيثية حيثية لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع
من لقاء العلة الفاعلة بل يجامعه وكذا العدم السابق على
الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان
بل مقابل العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف
الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقضاء
اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر متأخرا في الوهم
عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه بطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزة عقد الايجاب الثابت الدهري
فلا تفهم حق معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم اصم بل ليس القدم
الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن ندفنا
لعل الله يهدي به احد المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين
من تلامذة هذا السيد الذي يعين له ان تقدم العدم على الوجود يكون
شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون مجتمعا مع المتقدم
بالذات بمعنى ان العدم يكون مجتمعا مع المتقدم فالعدم يكون متقدما
بالذات وبهذا الاعتبار اطلق على المتقدم وقد ان يكون العدم مع المتقدم

بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد بالزمان الموهوم من القول بـ
وهو يقرره وليفد ذلك العدم اما ان يكون مع العالم ليفه او قبله
لا محال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول بان طلاق
المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد قدس سره ان التعبير
بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من زكاذيب الوهم الظلماني
وتلاعبه ونصاويل القريحة السوداوية وتخاييلها اما اولا فلان
انه لا يتوهم في الدهر حد وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وحدود نا
وانقضاء وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة والتصاف
التغير وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف تصور
في العدم الصريح الناذج واللابس الصرف الثابت تمايز حدود
وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم التمادي
والسيلان والتمايز واللاتفاني شيئا وغيرنا الا عن ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع
من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل
الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون الحركة القطعية

ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن السيال
فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المنقضي من الامر
التحصلي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء
فكذلك يجوز ههنا ليفر بلا نفرق اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد
ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما
له منشاء انتزاع فنقل الكلام اليه فاما واجب او ممكن لا
جائز لئلا يكثر واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم
سوى الله تعالى الا ان نختار انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على
ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى فنديرها واما ثانيا فلانه
لو صح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها
اذ لو كان متكما سيالا كلا آنيا لانحلت من بعضه وابعاضه متعاقبة
غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان
او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان وعلى الحركة اسم
العدم فليت شعري باي ذنب استحق الزمان والحركة سلب الاسم و
الاتحاف بالعدم شيء ونيفا نا لا نقول بانصاف العدم بالقدم والقدام

وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف موضوعه به ولا يلزم منه كونه
زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء
ممتد يمتد ويتقضى كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه
كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ان يكون
العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان
وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار
ويتصف بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فالقدر
على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمون
لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتامل قال واما ثالثا فلانه
يكون الباري تعالى سبحانه واقعا في حد يعينه من ذلك الامتداد
القديم تعالى عن ذلك والعالم في حد آخر مخصوص حتى يصح تخلل
ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويصح تاخير العالم
وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير
متناهي الجانبين كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما متناهيان
وطرفاه اشياء وفيه ان مرادهم بقولهم ان بين الباري الحق والعالم

الخارجة بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا و
بما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر من ان جميع تلك
البراهين موقوفة على ان الشئ ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بطلانه
اللهم الا ان يقال ان الاولوية لا يجب بها العلة الموجودة بل يكفي
الامر العدمي وح لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب
لكون العقل انما يحكم بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء
افاضه على جهة الاولوية اى جعله اولى او على سبيل الوجوب فما يحكم
انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع
الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل وتحقق نفي الاولوية نفسيها
على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله
العالي على حواشي التجريد فلا علينا ان لا نتعرض بل عليك الرجوع اليها
والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شئ من الموجودات واجبا
لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شئ من البراهين المذكورة
على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من شيئين او ذوات ممكنة
بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجبا لذاته لانا نرى ان ارتفاع النقيضين

محال لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون واجبا لذاته
مع ان كلا منهما ممكن لذاته والظاهر انه لا يندفع ذلك الا بان يبين
ان المط في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا
معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود
الواجب لكن يجوز ان يكون امرا مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام
بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث يبطل كون واجب الوجود
امرا كليا ويثبت انه ذات معين لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل واعلم
بديهة البداهة في انه اذا لم يكن خصوص شئ من الموجودات واجبا لذاته
لا يكون احدها ايضا كذلك ويمكن ان ما ذكر لاستبانة ذلك في الشور
مغلطة قطعا كيف وظن ان احدها امر اعتباري انما ينشرع من طرو
فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شئ منها واجبا بل محتاجا
الى العلة والحق في دفعها منع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته
بل لعل امتناعه نشا من العلة حيث يوجد البتة ما علة الوجود فيجب
الوجود وعلة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا وفي النفس
بعد شئ وانه يعلم دفاين الامور

والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على اثبات هذا المطلب العالي فان كلا منها شفاء
لغليل واحد ولا جتماعها تاثير عظيم في تقويته الاعتقاد

المراد بالامكان الوقوعي

الوقوعي وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى
ان البراهين المذكورة كلها كان بناءها على وجود موجود والفرض
ههنا انما يدل التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي
للممكن يجري البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا
وقوعيا او لا واجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم
الدور اذ تحقق وجوده على هذا التقدير يتوقف على ايجاده ما
وبالعكس ونقول ليس للوجود المطلق مبداء والممكن لو وقع لا بد له
من مبداء فيلزم وجود الواجب وقس عليه سائر البراهين ولا يخفى
عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن
الا مع جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون
وقوعه مستلزما للمحال سيما مع ما يرى من لزوم التعدد وغيره من
المفاسد واذا كان العلم بمرجحة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالدور
من قبيل ما اشتهر في الظرافات ان رجلا من ظرفين هيأ مجمعا من
الرجال وقال اني اعددت لكم دواء نافعا جدا لاجل البرغوث
امن عليكم بيعه فكم تعطوني فبعد ما اشتروه منه بالالتماس والمنة سالوه

قال المصنف وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب ذهب الدهريون قاطبة
ليس تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة كلهم
تاثيره تعالى فيه بالايجاب واصح منهما انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول
ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فالمنع الثاني اي المنافاة لان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس كان
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث للا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك

عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال طريقه ان يؤخذ البرغوث
ويذر هذا في عينه حتى يصير اعمى فقالوا اذا اخذنا البرغوث
فلم له نقتله ونستريح من هذه الزحمة فاذا هذا فيه يكون نقض و
العجب من الجمعين انه لم يتفطن احدهم بذلك قوله الاطلاع على
البراهين المتعددة وقد ذكرنا الاثبات الواجب براهين اكثر جدا
ولقد رأينا الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرنا يعني اللبيب
على ان الظان ان اصل معرفة وجود الله العالم فطرية لكل احد بل احتياج
الى البرهان كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر
عليه الصادق وغيرها مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك لعل
شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجبا ومخالفا بالذات
لما يرى من الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله الموفق
وهو المستعان قال المصنف تاثيره وجود العالم بعد عدمه
قال الفاضل المدقق لله في حواشي الفخرية يعني به البعدية الزمانية اذ
لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا وظاهر
لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني وفيه ما افاده والذي

ولا منكر له بالقلب والجنان
بل بمجرد اللسان

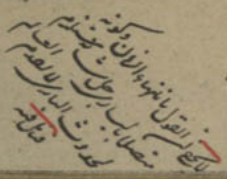
بحث القدرة

العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده
زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم
القدم والزمان الموهوم الذى اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم
غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المصنف كما يظهر من تصفح كلامهم
قبله ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا
ثم عند الحكماء كما صرح به فى اثبات الحدوث الذاتى اشهى والظ
كما يستفاد من كلام الشارح فى بحث الامور العامة ان مراد المصنف
من البعدية ههنا هو البعدية بالذات التى اثبتها المتكلمون وجعلوها
فيما سادساً وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هذا
القبيل لكن التحقيق انه لا تحصيل اذ لا تحقق معنى معقول لسوى الخمسة
بل الظ انه تقدم بالزمان فالتقدم اذا عرض لغير الزمان كان بسبب
زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض الزمان لم يحتج الى زمان
مغاير لها وان عرض للزمان وغيره لا بد لزيد كذا لك الغير زمان
واما الزمان الموهوم وح فلا بد من القول بان الموهوم وسيتحقق
القول فيه عن قريب انشاء الله واما ما ذكره فى ذيل الاعتراض عليه

ان مراده انه لا يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما
ذاتيا لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا
فاندفع المنع الذى ذكره على ان فيما ذكره للحكماء فى اثبات الحدوث
الذاتى من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا الة تامة
ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال اصلحه الله تعالى ثم اقول يشير الى
اذا كان زمان وجود العالم متناهيا فى جانب البداية كما هو مذهب
المثبتين كان للعدم تقدم عليه سوى التقدم الذاتى الذى اشتهر
القائلون بحدوث العالم بالتقدم الذاتى تشبيها بتقدم عدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتى
الزمانى الذى للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض
عندهم فى عدم اجتماع السابق والمسبوق والفرقان لتقدم الزمان
ملاكا فى الخارج متجددا مستمرا مستمرا يعرض لاجزاء ما يحصل
وتصرمها واستمرارها فى الخيال ذلك التقدم اولا وبالذات ثم ينتزع
بعرض الحوادث وبهذا يعرض لها خواص التقدم والتكلم بخلاف تقدم
العدم على وجود العالم على مذهب المثبتين فانه ليس له مثل ذلك الملاك
ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة و

نقصان الا بمحض الوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد
الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية متحققة به فكما ان العقل
هناك يعلم من تناهي البعد المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض
ينتزع من ذلك ويحكم بموهونية الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على
المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان
هناك كذلك ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية
انّ وراءها عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية
ما على وجود العالم والزمان شبيه بقبلية اجزاء الزمان بعضها على
بعض وهذا هو المراد من قول المتكلمين وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو
لحدوث الزماني المشائخ فيه بين المتكلمين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك
وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة
تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثباتا
وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس اثبات المكان الموهوم فتدبر
انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا
الى كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض

الزم



التوهم وهذا ليس القول بالعدم بالحقيقة لانه اذا لم يكن بينهما
بين ذات الواجب وبين العالم ولا يمكن ان يتناسلا انه كان الواجب
ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا
يكون الا بمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان
زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد بالجملة بد على طريقة
الملة من القول بوجود الله العالم بدون العالم بان يكون بينهما
انفصال وعلى ما ذكر هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود
العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما
ولو جوز هذا فلم لا يكون غير متناهيا ايضا اذ لا يلزم فيه الاعدم
الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لم لا يقال انه ليس بين وجود
الواجب تعالى زمانيا قد بمعنى لا اتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه
لانا نقول على هذا اذا كان الزمان غير متناه ليلزم الاتصال للعالم
به تعالى فلم لا يجوز فانا لا نقول انه يجب ان يكون زمان بحيث ان بين كان
الواجب على المعنى الذي يصح الان ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك
على ما افاده هذا الفاضل هذا على ان لقائل ان يقول

فيه ولكن العالم في بدء ذكر نبل القول بانه يجب ان يكون انفصال بين كان الواجب وبين كان العالم

انه زمانی بمعنی ان وجوده مقارن لوجود الزمان یصح ذلک
فی شان الواجب تعالی لیفاذ یصدقان وجوده مقارن لوجود
الزمان نعم لا یصحان یقال انه زمانی بمعنی لزم وجوده منطبق علی
الزمان مثل ما لا یصح ذلک فی الجسم لیفه وعلی هذا فلا اشکال
هذا ما یخطر بالبال علی سبیل الاحتمال فان کان من الحق فهو
الحق والا فکان من الوساوس الشیطانیة نعوذ بالله منه والله یعلم حقیقة الحال
واما النظیر الذی ذکره من قوله لا خلاء ولا ملاء فوق الحد فهو
قول علی سبیل التوسع والمقصود انه لا شیء وبانه بدون توهم
فوقیة لیفاذ یصح للمنظر علی انه علی تقدیر صحته مما لا یفید بعد
ما بینا انه لا یجوز ان یکون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله
الموفق واذ قد بلغ الکلام هذا المقام فلا باس ان نذکر طریقة
السید المحقق الداماد قدس سره فی حدوث العالم المتابع فیما اظنه
لحدوث الدهری لا الذاتی ولا الزمانی وملخصه ما قاله فی محصله
انه مسبوقیة الوجود بالعدم الصرف المحض لا مسبوقیة بالذات بل
مسبوقیة انسلاخیة انفکاکیة غیر زمانیة ولا سیالة ولا متقدرة

(فان ذکره هذا الفاضل انما یسمی
منه بقول انه زعم ان حدوث العالم)

ولا منکمة والفرق بینه وبین الحدوث الزمانی ان الحدوث الزمانی
هو الوجود بعد العدم المتقدر السیال الواقع فی الزمان اعنی
قبلیة زمانیة منکمة وفی هذا الحدوث لیس العدم متقدرا ومنکما
اصلا بل ان هو الا محض مسبوقیة الوجود بالعدم المحض واللیس
السانح ولما کان وعاء الوجود الصریح المسبوق بالعدم الصریح
المرتفع عن افق التقدر والا تقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء
الامور المتغیرة المتقدرة السیالة ولا الدهر لانه وعاء نحو الوجود
الثابت الحق المتقدس عن عروض التغیر مطلقا والمتعالی عن سبق العدم
علی الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصریح احق الاسماء و
اجدرها بالحدوث الدهری ونحن نقول انه اذا انتفی العدم
فی نفس الامر بانه سابق علی الوجود سبقا غیر ذاتی کما یظهر من بعض
کلماته فیکون لیته محتاجا الی وعاء وظرف یکون فیه ویتصف هو لا محالة
بالتقدم والتکمم وغیره ویکونه سابقا علیه بدون ذلک مما لا یقبله
عقل تعقله فلعله یحتاج الی لطف قریحة لم یکن لنا وان لم یقبل لبا یقف
عجب لحقیقة کثیر الدلیف بعض کلماته حیث ذکر ان فی السبق الذاتی

والزمان في ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود
في مرتبة نفس الحيثية ترخيصي لا يقابل الوجود الحاصل في حاق الواقع
من تلقاء العلة الفاعلة بل يجامعه وكذا العدم السابق على
الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان
بل مقابل العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف
الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقضاء
اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر متأنيا في التوهم
عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه يطل عقد السلب الدهري ٢ وضع في حيزة عقد الايجاب الثابت الدهري
فلا تفهم حق معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم اصم بل ليس القدم
الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن ندفعنا
لعلها تهدي باحد الحصلين والله الموفق وهو المعين وقال بعض المحشين
من تلامذة هذا السند التابعين لما ان تقدم العدم على الوجود يكون
شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع التقدم
بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع التقدم فالعدم يكون في التقدم
بالذات بهذا الاعتبار اطلق عليه التقدم وغير ان كون العدم مع التقدم

بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد بالزمان الموهوم من القول به
وهو يقرره وليفرض ذلك العدم اما ان يكون مع العالم ليفرض او قبله
لا محال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقولان على طرفي
المتقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد قدس سره ان القول
بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون مزيف كاذب الوهم الظلماني
وتلاعبه ونصاويل القريحة السوداوية وتخاييلها اما اولا فلما عرفت
انه لا يتوهم في الدهر حد وتصرم وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وحدوثا
وانقضاء وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة وانصاف
الغير وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف تصور
في العدم الصريح الناذج واللايلي الصرف الثابت تمايز حدود
وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم التمادي
والسيلان والتمايز واللاتمايز اشهى فيه انا لا نعلم ان الانصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينزع
من اسم او وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل
الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون الحركة القطعية

ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن السيال
فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المنجدد المقتضي من الامر
الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقضاء ولا تجدد ولا انقضاء
فكذلك يجوز ههنا ايضا بلا فرق اصلا هذا ومن هذا ظهر فساد
ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما
له منشاء انتزاع فنقل الكلام اليه فاما واجب او ممكن لا
جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم
سوى الله تعالى الا ان نختار انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على
ابطاله وهو له بدليل الا الدعوى فتدبر قال واما ثانيا فلانه
لو صح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها
اذ لو كان منكما شيئا كلا او بعضا من بعضه وابعاضه متعاقبة
غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك المثابة فيكون هو الزمان
او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان وعلى الحركة اسم
العدم فليت شعري باي ذنب استحق الزمان والحركة سلب الاسم و
الالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدم والتقادم

وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف معانه به ولا يلزم منه كونه
زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء
ممتد يمتد ويتقضى كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه
كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ليكون
العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان
وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار
ويتصف بما شاء من ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان فالقدر
على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمون
لا كون العدم هو الحركة او الزمان فتامل قال واما ثالثا فلانه
يكون الباري الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد
العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل
ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصح تاخير العالم
وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير
متناهي القادري كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما متناهيان
وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم ان بين الباري الحق والعالم

بفان موهوم از ان انه کان قبل العالم امتداد موهوم لم یکن
العالم فیه وکان الحق تعالی فیه بالمعنی الذی یقال الآن انه تعالی الان موجود
لا ان ذلک الزمان واسطة بینه تعالی وبین العالم بحیث یکون هو
تعالی فی احد الحدین والعالم فی الحد الآخر حتی یلزم کون غیر المتناهی
محصورا بین حاصرین وهو ظ جدا وامّا رابعا فلان حدود ذلک
الامتداد السواء سواسیة ظ متشابهة فلا اختلاف فی العدم ولا تخصص
من استعداد او حرکة او غیر ذلک ولم اختص العالم بهذا الحد دون
یکن حدوثه فی حد آخر قبله انتهی وفیه ان هذا مجرد دعوی بلا دلیل
اذ لعله کان اختلاف فی اجزائه لا نسلیم عدما محضا لا یجری ذلک
فیه بل امر نفس امری وقع العدم فیه فتامل وامّا خامسا فلان
المقدس عن التغایر والتعدد یکون مع ای امتداد فرضت معه
کل جزء من اجزائه وکل حد من حدوده معیّنة غیر متقدمة علی
سبیل واحد ومحیطا بجمیع اجزائه وحدوده علی نسبة واحدة
کان ذلک الامتداد اذا وموهوما علی ما تلی علیک غیر مرة فالی
احتضان العالم بحدوده ذلک الامتداد الموهوم لا یثمر

سواسیة ظ

تاخره وتخلفه عن الباری عز وجل سلطانه اصلا فانه اذا کان
امتداد الزمان الموجود بالقیاس الیه سبحانه علی هذا السبیل الموهوم
بالقیاس الیه سبحانه لهل الاذلک لانه کان الواجب فی وقته لکن الخلاف
فیه حتی یتم الواجب یوجد فی الوقت فلم یصح ذلک علی انک
قد عرفت انه یمکن القول ببقائه وجوده تعالی للوقت فح یصح الخلاف
بهذا المعنی ایضا فتذکر قال وامّا سادسا فلان الزمان والمکان
شبیهان متضایفان متضایفان فی الاحکام من ابین واحد ومن
شدی واحد فکما ان وراء الامتداد المکانی اعنی فوق الفلک الاقصی
الحد بجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا
نهایة ولا لانهایة واذا بلغ السطح الحد بهذا انسان لم یمکنه ان یمد
یده ویبسطها لانصادم ومانع معدا وبین بل لعدم الفضاء والبعد
وانتفاء المکان وبعده فکذلک وراء الامتداد الزمانی عدم صریح
لا امتداد ولا امتداد ولا استمرار ولا لانهایة ولا لانهایة ولا زیادة
ولا نقصان فاستمع القول واتبع الحق ولا تکون من زمجا هلین انتهی کلامه
رفع مقامه وضعف ظ لانه مجرد تمثیل لایناسب المقامات الحکمیة فتدبر

الزمان

ولا امتداد

وقد ذكر فيه في تضاعيف كلماته انه لا يجوز ان يكون الحدوث المشائي
هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى والحدوث
لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وما مع محله و
بجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمان والامكان زمانا فكيف يظن
بافلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من اعاظم الفلاسفة وائمتهم
انهم يثبتون الحدوث الزماني في العالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان
ومحله وما مع محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وما صلاة
الذات في الزمان وليس يفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين
ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه
بينهم ثم وكان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله من خطاء الناظرين
في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع بين
الرايين بل الظاهر كما يظهر بشهادة الفحص انه قد كان التكلم في الحدوث
الذاتي قالما ظرة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعض الى القدم بذلك
المعنى فيه وان لم يظن ذلك في شان ارسطاطاليس وامثاله واما
المتكلمون فلا شان لهم في نفي الحدوث الزماني فيه ولا استبعاد

فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد
ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له
فلا اشكال من جهة الزمان واما محله اى الحركة ومحل محله اعني
الافلاك فلا محذور في القول بحدوثها زمانا على رايهم فانهم
لا يقولون بالمحلية والحالية المذكورة بل انما هو راى الحكماء واما صميم
العقلية فالعقل لا يقول به المتكلمون والنقل لم كان فيها جهة مادية
فيمكن ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد سبق
لك فيما سبق آنفا انه يمكن ان يقال ان كونها حادثة بمعنى انه كان زمان
لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح الان ذلك بل قد ظهر
انه يمكن القول بكونها زمانية اى مقارنة للزمان وح لا اشكال آصلا
وهذان الوجهان يجريان في العقل ايضا على القول بوجوده كما يخفى
هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله
بمثل هذا الوجه وان معنى حدوث العالم لا يتضح الا بالتنبيه بذلك
فح ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا
فبها ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشير اليه بعض الاماثل وجب

قال الشم على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اى معنى ليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه فى الوقت
فرض وان كان فى قضاء هو ما والغرض ليس معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل نظر

ترك الافحام فيه قال الوقوف عند الشبهة عسى ان يأتى بما يكون بالفتح
او اعم من عنده انه قال التوقيف قوله اقول اى بعون الله اعلم ان
المقدرة فى المشهور يفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل اى يكون صدوره منه بالمشية والارادة والايجاب بخلافه
بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات منشأ وسببا بلا ارادة كما نقول
الطبايع وهذا قد يكون اصل الذات كافيا فى صدور الفعل كالضوء
للشمس مثلا وقد يتوقف على بعض الشرايط كالاحراق للنار مثلا وعلى
بين الملين والفلاسفة فى قدرته تعالى بهذا المعنى وانما جعل النزاع بين
الفلاسفة والملين وفسر المقدرة بصحة الفعل والترك فلا يمكن ان
يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه
لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشى ان المراد بان لا يكون شئ
من لوازم الذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان انفكاك الامتناع
من اصل الذات او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب
المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا
اليه ولا ينافى الايجاب بهذا المعنى قدرته بالمعنى الاول كما لا يخفى فتحشى

بعده

بعد ما فسر الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى ان المعنى الغرض
انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها اى الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا
فى قدم العالم وحدوثه فالمناسب لنفى مذهب الايجاب المذكور بامتناع انفكاك
ذاته عن ايجاد العالم الذى هو المقابل للقدرة بالمعنى الذى ذكرناه ثم
اشار الى التوجيه اى اذا كان الايجاب بذلك المعنى الذى ذكرناه يرد على
الثانى انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى
للقدم ضرورى لا يحتاج الى البيان نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور
يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت ان الوجوب بذلك المعنى قد يكون
اصل الذات منشأ للفعل وقد يتوقف على بعض الشرايط وظاهر ان بطلان
الشق الثانى يتوقف على البيان المذكور وهذا مجمل تقرير كلام قم هذه
حاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ليس معنى الصحة ههنا ليس الامكان
بدون كلمة الا كما وقع فى النسخ التى رأيناها بل فى جميع النسخ صحيح موجه
ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين بل مع وجود كلمة
لا يستقيم الكلام الا لتكلف ويؤيد ان المراد ليس الغرض ما ذكر على تقدير

يفسره

المحشى

والتاويل المذكور بان معنى الصحة المشهورة ههنا اى فى هذا المقام
ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ
لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا فى قدم
العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب فى هذا الكتاب بمعنى
امتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة
لمعنى الصحة بالمعنى الذى ذكرنا لا بالمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده
تامل ولا يذهب عليك بعد هذا الوجه الذى ذكره المحشى وعدم
وقوعه كما اشار اليه بعض الافاضل اما اولا فلان اطلاق الايجاب على
هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم
العالم وحدوثه وقد بينا فيما سبق فلا يحتاج الان الى البيان
والقول بان لزوم الفعل للفاعل معنى واحدا ذا نسب الى الفاعل
بان الفاعل منشاء له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل
كان قدما للفعل ان كان فاعله قديما فقدم العالم لازم بين لا
يجاب الواجب لكن نفى هذا افاده الفاضل المعاصر ما لا مجد كثيرا
اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك لزم بعد تحقق القدم والحدث

لاجابة الى تحقيق هذه المسئلة فى مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية
الايجاز وهذا بخلاف الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدث
ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان فلا يستغنى عن الذكر واما ثالثا
فلان الاختيار بالمعنى المشهور امر ضرورى يبتنى عليه كثير من اصول
الدين ولم يذكره المصنف فى غير هذا الموضع فلو له يحمل هذا الكلام
منه على لزوم اهماله وكونه مجملا عليه لا يخفى عن الانبات سيما بعد قيام
الشبهة فى الطرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذى
ذكره فلا فائدة مهمة فيه يوجب بيانه ومع ذلك على ما فى بعض الحواشى
مكابرة محضة واما رابعا فلان ما سيذكره المصنف من ادلة المخالف
وتزييفه انما هو على نفى الاختيار بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذى ذكره
المحشى كما ستعلمه فلا بد ان يحمل كلامه ههنا على اثبات الاختيار بذلك
المعنى لا بالمعنى الذى ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب
فى كلام المصنف على معناه المشهور وما فى بعض الحواشى من ان هذا خلاف
الظاهر من عادة المصنف فى هذا الكتاب فانه يشير فى اكثر المواضع الى رد
قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق فى المعنى المذكور بما لا يكون كذلك

مما لا وقع له لا سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف وهو ظ
وح فينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح انما يتمشى في حال
المقدور من يجد ذو صدره وقد اثبات الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار
بهذا الوجه لانهم لا يقولون بالحدوث الزماني على ما هو المشهور وقد
انهم يجوزون الشر على سبيل التعاقب فهم موافقون مع المعتزلة في
الدعوى دون الدليل هذا والشارح قد اصاب على هذا في تقرير القدرة
بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطاء في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى
الفلاسفة اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم بالايجاب بذلك
المعنى كما ادعاه بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي والله
يعلم واعلم ان العمدة عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع
حيث وقع عليه اجماع الامة وورد به الاثار واما الدليل العقلية
عليه فما لا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار بالمعنى الذي اردناه بطريق
لا فضائه الى الدور بل ان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على اختياره بعد
بذلك المعنى فاثباته به دور وقد سبق هذا في كلام الشارح في مبحث العلم
مع ما يتوقف دفعه وامّا المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته بان

الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد حمل
بعضهم حمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده امّا
اوّلا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما
لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى بل القائل بالاختيار
بهذا المعنى انما هو الاشعري وتابعوه والمعتزلة ليس منهم واما ثانيا
فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى وقد حمل
بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي
لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الآخر حتى يرد ما اوردنا انفا
بل امكان كون احدهما في وقت والآخر في وقت اخر والامكان
الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل
والترك في الوقتين وهو بيّن في العدم والايجاب المقابل له مستلزم
لهذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي
لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا لو حمل الامكان الوقوعي في كلام
المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه لكن
يرد عليه ان كلام المحشي ليس يرجع الى هذا فليس احقا لا غير ما ذكره فتأمل

المستلزم لانفكاك الفعل عنه
تعالى ولا وجه له الا ان يكون
غرضه انه حمل صحة الفعل
والترك على الامكان الوقوعي

فان المصنف فى تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل ولاصدوره واراد وانهما امكان الصدور
والآخر صدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل

قوله واراد فيها امكان الصدور اه نقل الفاضل المعاصر عن والده
العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول
وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن
الواجب تعالى عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع
الجهات واما الثانى فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا الان
افعال غير المختارين ايضا ممكنة الصدور والا لصدورها لكان الممكن
ضروريا وهذا غريب جدا فان الامكان ههنا انما هو الامكان
بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل
منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين
اما الاول فلانه لا محذور فى جعل عدم الاقتضاء وصفا
للفاعل افلا يلزم منه نطرق سلوب الامكان بالمعنى المصطلح عليه
اصلا واما الثانى فلانه اذا كان وصفا للمفعول كان معنى كونه
بحيث لا يقتضى الفاعل شيئا من طرفيه ان افعال غير المختارين
ليس لك اذ الفاعل يقتضى الوجود فيها البتة والامكان الصفوى
للممكن انما هو الامكان الذاتى وليس الكلام فيه فتأمل فان قلت

ع

ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى فقد يحصل له تعالى صفة ممكن وهو بنا فى ما قالوا
ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وح نقول
فى توجيه كلامهم انه ان اريد بالامكان الامكان بالقياس الى
الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه محال وان
اريد الامكان الذاتى الذى هو صفة للمعلول فاعمال غير المختارين
ليس كذلك واما ارادة الشق الثانى مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل
الاستظهار فلان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات انه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة وكمال
بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى بذاته بالفعل بلا شائبة ما
بالقوة اصلا وعلى هذا فهو مما لا مدخل له بما ذكرت اصلا ولو سلم
ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة فقول ليس المراد لزوم كل صفة له يجب
ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او
مع اعتبار صفة اخرى وح فلا يرد ما ذكرنا لجواز ان ايجاد العالم
واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانما نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى

ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراد
والده اقول يشبه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود لذاته
واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية
امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه يجمع الجهات والاعتبارات
الفرضية العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود
فانهم صرحوا بان ذاته من حيث هي نائب مناب بعض الصفات ومنشاء
لاثاره معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هي نائب مناب صفة اخرى
ومنشاء لاثارها وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات الشفاء
ولا بد الى ان يكون ذاته تعالى ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود
فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته
هذا انتهى وهو قريب مما ذكرنا في ذيل ولو سلم كما لا يخفى ثم
قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو لا
مكان الذاتي او الوقوعي للمفعول الذين هما ما تاه بالقياس الى
وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس
القدرة بل القدرة ما هو للفاعل منشاء لهذا الامكان كما مرت

فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في القدم والحدوث مع اتفاقهما في لزوم ايجاد العالم وعدم الانفكاك بينهما
لك الذات فبهذا اعتبار الازلية وواجب مع اعتبار الازلية التي هي عين الذات تدبر

ان شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشاء
لم يفعل اذا لم يكن سبب من خارج وظاهر انه اذا كان من حيث ذاته
يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج كان الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فتأمل واعلم ان بما حققه
المحشي ظهر فساد ما توهمه جماعة من الفضلاء بناء على ما رأوا في كلام
اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير وان الفلاسفة
القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليها المتكلمون وقد دل
على هذا كلام الشهرستاني وجه فساده ظاهر جدا لان المراد بصحة الفعل
والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل على الاول
لا يقول به المعتزلة ليفيد فانه ينافي قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
والثاني مما يقول به الفلاسفة ليفيد كما عرفت هذا مع ان بعض الفلاسفة
مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرف القدرة بالمعنى الاول كما نقله
المحقق الدواني في كلام المحشي ليفيد اشار اليه فافهم قوله فالنزاع
بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل المعاصر اي المتفقين منهم مع الحكماء في

القول

القول بعدم زيادة الارادة وحدوثها كالحنابلة وعند الكرامية
والقائلين بعدم وجوب شيء عقلا كالفزاريين فيحتمل ان يكون
لفظة مع بمعنى عند والظرفية حالية مخصصة اشمي ولا يخفى
ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة مما لا يجب فرضه ليصح قوله
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان
من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له
هنا ايضا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في لزوم ايجاد العالم
وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة ولو كانت الارادة حادثة نعم قوله
المحشي هي عين الذات انما هو على مذهب من قال بالعينية ولعل
نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا واما الاتفاق في وجوب الاصلح
فلا حاجة الى فرضه بل لا ربط له بالمقام اه وكانه خلط بين
الوجوب بالعقل والوجوب الذي هو المراد هنا حاشاه عن ذلك
فان الوجوب بالعقل هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما عند
العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع الفزاريين انما هو

على الذات ووجوب الاصلح
كالمعتزلة واصل بن عطا وابي الهذيل
والكعبي وغيرهم لا القائلين
بزيادة الارادة
ح

فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل حقرره

في وجوب شئ عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضروري
الوجود فان المراد مع ان اعتبار الارادة يمنع عدم تحقق ايجاد
العالم مثلا بناء على ان الشئ ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده
قبيح عند العقل فلا يبقى للخلط بينهما فتامل ولا تبتط ثم لا يخفى
ان غرض المحشي بهذا الكلام بحسب المقام لا الاعتراض بعد تقرير
الكلام بانه يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدثه
لا الى كونه قادرا مختارا ولكان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكره
بعض الافاضل فتدبر قوله فالمناسب في هذا الكتاب اي اذا عرفت
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب
ان يفسر الايجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته تعالى
عن ايجاد العالم فالا لم يحق ويكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ
لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا لامر
مجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة الى وجه آخر لمحل الصفحة في كلام
الشارح على ما فسره غيرها اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه
لم يستقم جعله الفلاسفة مخالفا للمسلمين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل

هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة
الى مجرد انه لو لم يحمل الصفحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة
مقابلا للمسلمين لكن الوجه الاول اولى واليق كما لا يخفى على من له
دربة باساليب الكلام وقد يجعل هذا اشارة الى تخطئة المحشي
بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك والقدرة
بمقابله الذي هو صريح في المرام لا بالصفة التي يتبادر منها خلاف
المراد الذي ليس محل النزاع ولا يخفى ما بعد قوله بامتناع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الحواشي الفخرية ان هذا التفسير ليس
على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد
العالم عن الذات ازلا انتهى ولا يخفى سخافته فان العباد ليست
بمنزلة حواجة على وعلى حواجه لا من قيل عرضت الناقة على الحوض
كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى ان الا
يجاب والاختيار باعتبار هذا المعنى في طرف الفاعل اي كون الفاعل
بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عنه الفعل فالايجاب كون الذات
ذاتا كذا لا ما في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم

ليس بمتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى بل لا زم له وكما هو لازم
لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ليفد فلا وقع كثير لهذه
النكتة فليتامل وقال الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان لا
نفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة
والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل
عندهم ليفد انتهى وفيه تكلف فتامل قوله وح لاحاجة في اثبات
نفيه اه في الحواشي الفخرية ان في التطويل اشارة الى رد دليل الذين
الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ولما ورد
عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدا تشبثوا
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار
الشارح الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما محال ايماء الى ان التشبث في جواب النقض بعدم
الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق
آخر في توضيح عبارة المتكلمين بدعوى ان الوجه الذي ذكره الفاضل

جلي فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة
الى الفائدة المذكورة اشتهى ولا يخفى ما في الوجهين من الكلام
الباردا اما الاول فلان تطويل الدليل بمقدمات لا يحتاج
اليها اصلا للاشارة الى ايراد على دليل آخر لم يحتج اليه
جدا ومع ذلك فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور
عن المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى اشارة اليه فكيف
وبهذا الوجه لا سيما انه مما لا وقع فيه كثيرا لان الحكماء لا يقولون
باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم
وكون المخالفين لهم قائلين باستحالة لا يضرهم كما لا يخفى
نعم يمكن ان يجعل كلام المتن هنا اشارة الى ايراد آخر على الدليل
المذكور وهو انه كما قلتم ان التسلسل في الحوادث اليومية
على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يقال ان التسلسل في حدوث
العالم ليفد يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة وفيه انه
يلزم قدم فعل ما البتة ومن يجوز قدم العالم لم يجوز هذا القدر
وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبا به هذا واما الثاني فلان

قال الشارح واضح على انه قد راه هذا الاستدلال انما ينسب لتابعي الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب
الاربعين فيه فلا يصح اجراءه منه قبل المصنف رحمه الله تعالى

فلان ترك دليل ظهوره واضافه مقدمات لا جدوى فيها
اصلا اليه حتى يصير طريقا آخر فيه خفاء من قبل جعل القرطبي
قوله هذا الاستدلال انما ينا سب اعلم انه اذا حمل الايجاب
على المعنى المشهور بقلة رب في انه اذا لم يكن العالم قديما التوقف على
شرط حادث ويتم الدليل ولو اجرى الدليل على تقدير الاختيار
ليقال بان الذات مع الارادة ان كان كافية لزم القدم والا التوقف
على شرط حادث فالجواب في صورة الاختيار يقول المدعى ما ذكرتم
ان العلم بالاصلح الذي هو عين الذات كاف لنرجح ان الحدوث
ولا يحتاج الى شرط آخر فلا يلزم التسلسل واما في صورة الايجاب فلما
لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية فيلزم القدم
او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام ولا يرد عليه النقض
على مذهب المعتزلة هذا ولكن يبقى ان ما ذهب اليه المعتزلة اجدر لوجوه
صحة لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكون كافية في صدور
الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه عائد
العلم يرجح وقتا خاصا مما لا يعقل الا اذا كان لذلك الوقت حالة

بالاصلح

باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف على حضور ذلك
الوقت وح ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل هذه شبهة قوية
على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل
على التعاقب اما مطلقا او في لعدم وجوده وهو لا يخرج عن اشكال و
الله يعلم حقيقة الحال ثم ان نسبة ذلك الى المعتزلة مما لا اقف على صحته
وكلامهم في هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال في مبحث الجواهر والعرض
الحدوث بوقتا ذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث الحلف اصلا والله اعلم جواز ثم
ثم ان الاشعري ليتمكن التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور بالمعنى المشهور
فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجب بجواز الترجيح بلا
مرجح للمختار وهو ظاهر واما اذا حمل الايجاب على ما ذكر المحشي
من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظاهر لان الاستدراك فيه كما اشار اليه المحشي
سابقا ولين مجال للنقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها
الشارح في الدليل وفسادها مع قطع النظر عن استدراكها وعدم ابتنا طها
وان الدليل بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه فقولان كلام المحشي
انما هو بناء على هذا الحمل ولكن كما افاده انه على هذا لا يتم هذا

الدليل الا من جانب الاشعري اما عدم تمشيه من جانب المعتزلة فظاهر وقد
ورد النقض بصورة الاختيار ويكفي العلم بالاصلح لترجح وقت خاص
يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى لغة يكفي ذلك الوجوب
تخلف المعلول عن العلة التامة كما هو الظاهر عدم تمشي الدليل فيه
لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا مدفع له كما عرفت واما
عدم تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان
العلة موجبا او علة على سبيل الوجوب واللزوم فيلزم فيما يتخلف
المعلول عنها ما يتم الدليل من قبله لانه اذا كان العلة الموجبة بجميع شرطها
الحاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط ويلزم
الدور واما اذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم العلة قدم
المعلول لانه يرجح احد مقدوريه على الاخر في اي وقت شاء
بلا مرجح وح فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا
حاجة عليه هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة
ترد على الاشعري ايضا ثم ورد على نفسه ان للاشعري ان يجاب بالتزام
التخلف والترجح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل

ولو اجاب بان في صورة الاختيار

الجدل والالزام واجاب بان للخصم ايضا التزام عدم توقف الحادث
على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل على سبيل الجدل ويرد
ظهر مما قررنا فساده لان الدليل برهاني على مذهب الاشعري
ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار يجوز الترجح بلا مرجح
بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت واما ما ذكر في جواب الايراد
فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره الخصم جدليا لان الخصم قائل بتوقف
الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا
او مختارا فعلى تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فليتأمل
وبعض المحققين اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراءه من قبل الا
شعري ليفيد البرهانية لتجويزه الترجح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه
على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة الذي يجوزه الحكماء وقد ظهر
فساده مما قررنا آنفا وقد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري
وما استدل به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه انه لا يلزم
من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مسلمة
للخصم بل يجوز ان لا يكون بعض مقدماته مما يعتقد المستدل كونه برهانيا

وان لم يسلم بعضهم فتامل وقال الفاضل المعاصر وما في بعض
النسخ من ان اجزاء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون
تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل مدفوع
بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل
باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا انتهى يجوزون
التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول
عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه غير واقع
ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بعنى انفكاك ذاته
في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين
لان ذاته تعالى مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم
عندهم بل موجب تام عند المعتزلة ومن يجذو حذوهم والعالم
موجود فيه وبناء بخويهم ذلك عند كل طائفة امر وعند المصنف
هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض الصحيح
راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب والكلام
في الاستدلال انما هو فيه ولكن ما نقله من تخلف المعلول عن العلة

الموقف
التامة جائز عقلا عندهم مما لم اقف على ما اخذه بل ظاهر كلامهم
وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا قال في المواقف الارادة
القديمة توجب المراد في شرحه اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى
بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى وايضا ورد في بحث الاختيار
من جانب القايلين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة في
الازل بهذا الطرف وبه يجب وجوده وح فما الفرق بين الموجب
والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن تعلق قدرته ليتوجه اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف
على وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي
كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل
بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما
ويمتنع في الاخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة
هو ان الفعل بعد تعلق الارادة يصير واجبا ومرادهم بامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه على الفاعل

وجب ذاته

بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشرائط ولكن تعلق ارادته ليس بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بقولهم الايجاب هو هذا اى ليس شئ من الافعال ما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر ذلك الفعل وان كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور لانه فان قلت على هذا كيف يتمشى ما قدمت من تمشى الدليل على مذهب الاشعرى قلت وجهه ان الاشعرى يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لابد ان يكون ارادته واجبة الصدور وح فجميع الشرائط لو كانت حاصلة له فى الازل يجب القدم والا لتوقف على شرط واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة فى الازل ولكن لم تتعلق به الارادة فى الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد ورد فى الحواشى الخوجة ايرادان آخران ليفهم على المحشى فلما كانا مندفعين بما قررناه لم نتعرض لنقلهما غاية زيادة الاطناب فعلة الاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعد ما ذكر انه يمكن

ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المتكلم قال فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون استعماله من قبل المتكلم انيا عليهم حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ليفهم لانهم يتشبثون فى استناد الحادث بالقديم بوجود قديم مستمر متجدد متصل واحد ذى اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث وبالاخر مستندا بالقديم السرمدى كما يبنونه فى محله انتهى فاذا كان هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريبا جدا اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم فى انهم يقولون بها وما تخيله من انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهى موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة عندهم فمحل نفيه ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح لا باس باستناد الحوادث اليها اذ قد توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الهيات الشفاء فليرجع فى ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحادث

او على تقدير هذا الاجراء القائل ان يعارض المص ويقول بانه يشترط في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
ترجح الفاعل بغير المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر حادث
بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل
في الشروط المحالة متعاقبة او مجتمعة وجمع وكلاهما محال
عند المص بل الحق ان يقول

بالقديم بل توقف على شرط حادث كيف ولوجوده ذلك
فانا بالهم ان ينكروا ان الحركة وشروطها فيما نوقشوا فانهم
فالوجه ان يعلل عدم امكان جعله جدليا بما ذكرناه فتدبر
ويمكن ان يقال انه ليس غرض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل
برهانيا من قبل المص ولا ينفي صحة جعله جدليا ولا وقع فيه فافهم
واعلم ان بناء على ما نسبه المحشي الى المص يمكن حمل الايجاب ههنا
على ما يقوله الحكماء من انه اذا اجتمع شرائط التاثير امتنع تخلف
المعلول عنه وح ينطبق الدليل عليه ولا نقض لانه على هذا لم يتحقق
جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم
والا فقد توقف على شرط ويلزم التسلسل فغرض المص هو اثبات ما ذكره
من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع لسبب العلم بالاصلح
على ما نسبه اليه المحشي فتدبر ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل
قوله اذ على تقدير هذا الاجراء اه غرضه ههنا الاشارة الى انه لو اجرى
من هذا الدليل من قبل غير الاشعري وسلم المقدمة المذكورة فيرد
المعارضة عليه ولا يدفع بها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة

لان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال
او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث ايضا يتوقف على شرط حادث اخر
ويلزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشيء لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص
واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين

غير مسلمة عندهم ولا لازمة لفرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل
والمعارضة فعلى التقديرين لا يتم الدليل كما عرفت فتدبر
قوله بل له ان يقول لم لا يجوز ان العالم قديم فما اجرى الدليل او لا على
اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا وههنا على اثبات القدم
الذي هو المتنازع فيه حقيقة على نعم المحشي فكلمة بل يحمل الترقي
بل الاضراب ليس فافهم قوله لما يلزم التخلف عن الموجب التام كما
ذكره في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول كما بين
في المشهور فالترديد انما هو لمجرد تغاير العبارة ويحتمل ان يكون
الاول اشارة الى تقرير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده
بعض الفضلاء فتامل قوله والحاصل ان القول اه في هو اشتباه الفهم
لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان
هذا الاستدلال انما يناسب لمتابعي الاشعري اشتهى والظاهر ان
وجه المنافاة ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحشي القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط غير مسلم عند اكثر المتكلمين
اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استدلالهم في مطلوبهم بناء على ما حكم

سابقا من مناسبة هذا الاستدلال لما بنى الاشعرى هذا
ودقعه ظ بما قررنا فان عدم قول الاشعرى بهذه المقدمة
على اطلاقها ولا لفه لازمة لفرض خصوص الايجاب الذى قصد
ههنا ابطاله فلا يمكن استعماله فى ابطاله واثبات الاختيار
المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق فيمكن للاشعرى
الذى لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب به وهذا
ظ انه لا منافاة ح فتامل وقال الفاضل المعاصر مد ظله انو
دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة فى هذا المقام مطلوبين
كما سيقول المحقق احدهما نفى الايجاب الخاص المستلزم للقدم
المخصوص للحكماء وثانيهما نفى مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء
والمعتزلة اثبات الاختيار والمستلزم بجواز الترجيح بلا مرجح المختص
بهم والمقدمة المذكورة ولو كانت غير مسلمة عندهم ليفيد ولا
لازمة لفرض الايجاب الاول لكنها لازمة لفرض الايجاب الثانى
على زعمهم بل لنفى الاختيار والمخصوص بهم فيصح استعمالهم فى
اثبات المطلوب الثانى دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم الزوم

الايجاب الخاص المخصوص للحكماء على تقدير عدم تسليم المقدمة المذكورة
ولا يجوز الايجاب المشترك بين الحكماء والمعتزلة على تقدير تسليمها
قلنا لعدم الملازمة فى الصورة الاولى وجود المانع فى الثانية

تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق ولا يجوز الايجاب الخاص
قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجح الى القدم من جهة
ان فرض الحدوث المذكور فيما مناف لفرض ذلك الايجاب
بين لاستحالة فيه اذ محصل الكلام ان على تقدير قدم العالم لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه ظ بجلاء فى الايجاب المطلق
فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة
على فرضه دون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المذكور
بان يقال على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص
بل نقول انه ليس بخصوص ليس بخصوص ذلك الايجاب ذخل
فى لزومها فلا يتمشى استعمالها فى ابطال خصوص ذلك الايجاب
واثبات القسم الاخر من الايجاب الذى يجرى المقدمة المذكورة
فى ابطاله ليفيد نعم يمكن استعماله فى ابطال مطلق الايجاب كما هو
راى الاشعرى فلا يراد هذا على انه يمكن ان يقال ان هذا الا
يجاب الذى يقول به الحكماء معنى آخر غير الايجاب كما هو الذى
يقول به الحكماء والمعتزلة اى صدور الشئ بالوجوب واللزوم

ولا لازما لفرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم تصح استعمال الاشعري له
في ذلك الدليل على اثبات التاثير تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار

وليس فرد اله فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى المخصوص بها
له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى اخر لكن لا شك
انه مستلزم لذلك المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان
صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا كان مستلزما له يكون
مستلزما للازمه ايضا فلا بد من القسك بمثل ما ذكرنا اولا واما
ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف
على انه على ما ذكره يكون المقدمة المذكورة لازمة بخصوص الايجاب
الذي يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي
مطلق الايجاب به وليته قد صرح هو نفسه بلزومها المطلق فهاتوا
اللهم الا ان يتوان نظره الى ما ذكرنا من تغاير المعنيين ويكون
حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى
الاخر ولكن مستلزما له اذ قد فرض فيما مر محال ويجوز انفكاك
اللازم عن الملزوم على القادر المختار لكن لا يخفى ما في انطباق
كلامه على هذا من الكلف فتامل قوله ولا لازما لفرض الايجاب
المذكور حتى يصح اجراء الدليل من قبل المعتزلة ايضا للحكماء كما افاده

فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا انه يمكن ان تاثيره تعالى في الحادث يتوقف على الوجوب
غير الاولية لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى
ليس بالايجاب بل بالاختيار

بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لفرض الايجاب
كان الدليل برهانيا ايضا لا الزاميا والا لزم ان يكون جميع البراهين
الخلفية الزامية فالمحقق لم يفرض لاحتمال اللزوم هنا ولكنه قد
فرضه له كما ذكر في اول الحاشية من انه لو اجرى الدليل بناء على
تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر قوله
بل يجوز وان رجح الفاعل اه ذكر اولا انه يمكن للاشعري استعمال
تلك المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم ثم ترقى ههنا الى انه
يمكن ايضا اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق وهذا
وقال الفاضل المعاصر اشار الى ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي
في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح
القادر احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة
اذ للنافين للايجاب مطلقا قولان كما ذكره الامام الرازي
في الاربعين وسيجئ نقله عن قريب الاول ان صدور الفعل عن
القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه
لا ينتهي الى حد الوجوب حتى ينتفي الفرق بين الموجب والقادر والثاني

بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس اسلوب الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او الحدوث
وكلاهما محالان فالنزاع بين الحكماء والاشعرية في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه ثانيهما في
ترجح الفاعل المختار جائز بغير مرجح ام لا والنزاع بين المعتزلة والاشعرية في الامر الثاني فانه وافق
الحكماء في استحالة الترجيح بلا مرجح واما ايجاب المختار عندهم لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي

انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر
هو الذي يرجح احد مقدوريه على الآخر بدون مرجح والا
ستدل المذكور انما يصلح للقائلين بالثاني دون الاول
انتهى وعدم تمشي الدليل من القائلين بالاولوية ظاهر لانهم
ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج الى داع
يوجبه لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما اذا لم يكن الداعي موجبا
بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن ان يكون
ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال
لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان
مع تلك الاولوية ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في
صدور الفعل بل لا بد من سبب آخر مرضوده كلام آخر مشهور
في ابطال الاولوية ولا ندخل بما نحن فيه فتامل قوله بدون الوجوب
واللزوم قال بعض الفضلاء اي بدون الوجوب واللزوم في
الاختيار والارادة كما هو زعم المعه والمعتزلة من انه لا بد من مرجح
في الفعل يوجب تعلق الارادة مثلا كونه اصلح للعبد وفان الله

واجب

علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فقائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود
الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انافي الايجاب الذي هو مسلزم لقدم العالم
لا الايجاب المطلق فلم يتم الاستدلال ما مر سابقا خلاف الاشعري وغيرهم فانهم نفوا الايجاب مطلقا
بالدليل المذكور وقالوا اوجده الله تعالى العالم في الوقت الذي اوجده فيه لانه لو جعله في غير ذلك الوقت
لكان ترجيحا لغير مرجح غير تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

واجب على الله تعالى بزعم المعه وبعض المعتزلة فان الاشاعرة
قالوا الفاعل المختار يرجح باراده من غير مرجح يوجب تعلق الارادة
وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة
ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان
الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من
المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب واللزوم اللذين
ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب وجوب كما الا صلحية
مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم
بان ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق الارادة لما مر ثم
رفع مقامه وبيرا آي من ظاهره انه خلط بين الوجوب المراد
ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد
عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله
فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية موجبة لتعلق الارادة
فافهم قوله فالحق في الاستدلال ما مر سابقا في الحاشية السابقة
بقوله ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا

لا الثم ثالثها ان تقدم الشئ على نفسه ولو كان محالا لكن جاز
ان يكون لانعدام الفرض لحدوث على تقدير ذلك الايجاب اذ
هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والحج ان يستلزم محالا
آخر فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف ثانيا ما ذكره من
عدم لزوم الثم وجه غير ظاهر اذ يجوز لزوم الثم الا ان يبقى في صورة
الثم ايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ففيه مجال ولو تعرض
ان يمنع لزوم الثم ويقول ان ذلك الشرط لحادث يتوقف على نفسه
لا على شرط آخر حتى يلزم الثم فلا يلزم الا تقدم الشئ على نفسه نعم
لو لم يلزم في صورة التنافي تقدم الشئ على نفسه لما كان لهذا الايراد
مجال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن آداب المناظرة
لانا اذا سلمنا محالية الحدوث على هذا التقدير فقد ثبت مطلوب المستدل
اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم التقدم وهو قد سلم
فلا ايراد عليه لا يتوجه الكلام على تقدير الثم والا فالبحث فاتل
بصحة اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان
يقول انا لم نقتنع بمحالية الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه

واتمنا الاستدلال فليس كلامنا الا انا ان نكبنا التطويل
واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير يخ فلا يتم استدلا
فلا يضرنا بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية
هذا الحدوث لورد علينا مع ان ذكاب التطويل هذا الايراد لكن
ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك
التقدير فلا ايراد علينا نعم ان نكبنا التطويل فتامل وثانيها ما نقله
الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله لمحالية مستدل للمنع اي
يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض الحدوث واجاب الفاعل
على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير يخ والحج يمكن ان
يستلزم محالا آخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الذي
هو خبر المبتداء دليل آخر على ابطال التوقف على هذا يكون المتبادر
بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين
ذكر في حل الحاشية هذا الوجه ولكن نقل ان في بعض النسخ وقع
ولمحاليه مع العاطف فيكون المنع مستندا مستدين وعلى نسخة الواو
العاطف على قوله كما مر على الاشارة الى قوله قيل هذه الحاشية اي قدم

الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل
المطلق والمنح مسند بسند واحد هو قوله الحالية وفي بعض
الحواشي جعل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره قبل هذه
الحاشية من ان لزوم التقدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون
حدوثه على هذا التوجيه محتملا وجهين كما ذكره بعض الفضلاء
احدهما ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي
اخذ في بطلانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فيكون في الكلام
اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام المح
والثاني ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما
ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو التالي قد ان
كان لزومه للمقدم ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال
من هذه الجهة عليلا لكنه باطل من جهة اخرى لزوم الدور كما هو باطل من جهة
لزوم التسلسل فهو حجة على الدليل من جهة وتقوية له من جهة اخرى
فتامل ولا تخف لزوم التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات
واقول ان التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره ولا من التوقف

بناء على جواز استلزام المح للمح انه خارج عن آداب البحث وقد مر
وجهه مما سبق آنفا وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول خارج عن
الآداب لان غرض المستدل ايضا ابطال التوقف فبطلانه من جهة
استلزامه تقدم الشيء على نفسه قوي دليل على مطلوبه واما على
الوجه الثاني فلا يراد عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل
وقالها ما نقله الفاضل المعاصر ليفهم بقوله وقد يجعل الحالية
خبر المبتداء وقوله وامكان استلزام المح الى آخر الكلام جملة اخرى
مستقلة على مبتداء وخبر مثل ما في الحواشي الغوثية فيصير محصول
الكلام ان ذلك التوقف مع ممنوعية لزومه بطلانه لانه ناش
من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب يعني امتناع
الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الحالية الممنوعة ثم ان قيل المح يمكن
ان يستلزم محالا آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان
يستلزم التوقف بقول امكانه فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه فهو باطل انتهى وهذا توجيه غريب لا حاجة للك الى الغوص
لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الواردة في الحواشي الغوثية

مدفوعة بادنى تامل فيما تلى عليك انشاء والانظار الى اشار
اليها هى ما اورده الفخرى بعد ما تعجب فى توجيه الحاشية مثل هذا
التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود
انه لو كان فرد من العالم حادثا توقف على فرد حادث وهذا
مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق
لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ليفيد ما الزم من استلزام
الخ للحق ههنا كون كل فرد من العالم مقدما على آخر لا تقدم الشئ
على نفسه مع ان فى الكلام خروجا عن قانون المناظرة انتهى ويرد
على الايراد الاول ان بناء كلام المحشى ههنا على ان يكون المراد باثبات
قدم الفعل المطلق وسيشير بعد ذلك الى احتمال ان يكون المراد باثبات
قدم جميع الافراد فلا يرد عليه ما ذكره لان بناءه على الاحتمال
الثانى كما لا يخفى واما الايراد الثانى فلم يظهر توجهه فى بادى
النظر والوقت اعرض ان يصفح بالتامل فيه واما الايراد الثالث
فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت شعرى ما وجه
دفعه الذى يظهر من التامل فيما تلى عليك من كلام الفاضل المعاصر

فتامل هذا ما قيل فى حل هذه الحاشية والاظهر ان يحمل على ان
الثانى على بعض الاحتمالات الذى ليس فيه زيادة تكلف والا
يراد بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اوضحنا لا يخدش فيه
ولا يوجب التوقف فى حل الحاشية والتمسك بعدم وصولها الى
اذ قد اخطاء المحشى فى ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الاتية وايضا
ما هو منشأ هذا الايراد كما ذكر صريحا فى كلامه فى هذه الحاشية فلا
يمكن حمله على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى قوله مستلزم للتقدم الشئ
على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشئ على نفسه
انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على
شرط حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا موقوفا على نفسه
ضرورة كونه من جملة الافعال التى توقف عليه نظير ما مر فى اثبات
الواجب قيل وقال بعض الفضلاء بانه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث
فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وعلى هذا التقدير
الحدوث بالنوع ظاهرا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث
بل يوجد فى مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع

لا نسلم ان اول الحوادث بخلاف الحدوث بالنوع وقاب سلمنا لكن لا نسلم ان الشرط الحادث لا غير المتاخر كما هو المفروض

قوله لاستلزامه التخلف عن الموجب التام لاجاجة الخ هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند المصنف

وح فكل حادث يتوقف على شرط حادث آخر وهكذا ولا ينتهي الى امر يكون قبله الحوادث حتى يكون متاخرا عن نفسه او عما يتاخر عنه فلا يلزم الا الدور على سبيل الاجتماع لا توقف الشئ على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل قوله لاجاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اى ما يمتنع انفكاك الفعل منه لا يكون الا تاما ولا يعقل كون ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اى ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما وهو ما لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس مرادهنا على زعم المحشي فافهم قوله فان قيل هذا القيد للتوضيح اى ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب هنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه للاحتراز عن النقصان قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذى هو المراد هنا والموجب بالمعنى الذى قاله به المصراى ما اوجب الفعل فى وقته الذى يعلق ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى المقصود

وايضا التخلف عن الموجب التام والامكان ممالا يجتمعان لان الامكان لا يجتمع مع الوجوب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة للاعتبار توقفه على شرط حادث

هذا بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى واعترض الفنرى بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية فى الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ليلزم فانه لا يلزم فيه اصل ان يكون الذات كافية كما سبق فتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض آخر على الدليل لا دليل آخر على عدم التوضيح فى القيد كما يشعر به عبارة الفنرى وقد اشرنا سابقا الى مخافة هذا الاعتراض فان كون الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ممالا يضر المستدل بل هو عين مرامه لكن المعترض له توجيه اليه وتصدى لتفهيم الاستدلال على تقدير امكانه تنزلا واستظهارا فتامل قوله وايضا ذلك التخلف هذا حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه وتوقف على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على الشرط والزام التخلف وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق

حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا ولو كان بالنوع بل ذلك
تما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير
التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك
غير ما ادعاه فتامل وليفة فقد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على
فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا اشير على
انه كما يثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصا كذلك
يثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها لا شخصا
ولا نوعا لكن لما لم يثبت وجودها عند الشرع حكم بحدوث العالم
مطلقا كما سيشير اليه الشيخ لا يتوجه سوى الايراد الذي
سيذكره الشيخ وهو متوجه سواء ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي
ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحث آخر على ما زعمه
هذا المحقق فتامل وعلى الثاني ان على تقدير تعاقب الشروط يلزم
القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي ليفه وهو خلاف الفرض الذي
التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكر المحشي
فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على توسيط التوقف

قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وهو غريب قوله او مجتمعة لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام

وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في
الازل وهو ظاهر نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشيخ
بالايجاب ما ذكره بل ما هو المشهور على ما قلنا فتامل قوله على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه هذا تقوية الاستدلال
بانه على هذا الشق كما يلزم التخلف يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على
فرض الحدوث والنوع يلزم القدم بالنوع وبهذا ظهر ما في حاشية
بعض الافاضل توجيها غريبا لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها
هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير
التعاقب يلزم التخلف ايضا الا ان يكون هناك موجود متجدد متقضي
كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له او مستندة
اليه فيلزم القدم بالشخص ايضا اقول فيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر
المتجدد الذي فرضه متعددا كان يكون حركات غير متناهية
متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتامل قوله لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير اه هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم
على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط ان كانت متحققة

قوله اذ لو كان حادثا اه لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الوجوب

في الأزل فيلزم تخلف المعلول عنها وان كانت جامعة فيما لا يزال
فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا ذات
الواجب وهو محقق في الأزل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في
حواشي الفرية من قوله هذا اذا كان الاجتماع في الازل فتامل
قوله ولا خفاء عليك قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة بناء كما في
النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ لفظ ما آخر هو قوله
اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان
اللازم على تقدير التوقف على الشرط اما قدم ما فرض حدوثه
اذا كانت معاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث
على فرض الشرط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزوم
على تقدير الحدوث بديهي الاخفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف
على الشروط والغرض استلزام استدراك اعتبار التوقف على
الشرط من جهة اخرى اشير فيه بحثا اولا فاقول قوله فاللازم
من الحدوث على فرض الشروط اه تم بل اللازم من الحدوث على ذلك
التقدير وانما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما محال

فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله ويلزم قدمه القدم بالشخص او القدم بالنوع والجواب انه ان كان حادثا بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق لانه بحسب الاستلزام قدمه سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وانما لا يندفع ما ورد الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا

ولئن لا يكون الثاني لا نما في لخفيه وجه بل انما هو مجرد
وهم فتامل واما ثانيا فلان الشارح لم يجعل الحدوث
على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل اللزوم والتخلف
بدون ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من الجهة هذه
وهو ظ نعم الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع
التخلف والتخلف يمكن الزامه على تقدير الحدوث مطلقا سواء
توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان
يقال اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في
الحاشية السابقة فتامل فالصواب هو النسخة التي ذكرنا فيما سبق
وجميع النسخ التي رايناها كذلك وهكذا نقله بعض الافاضل
وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح فهو اعادة للبحث الذي ذكره
سابقا بقوله وليفد ذلك التخلف لازم الى آخره وكانه انما اعاد
ههنا ليربط به قوله فان قيل اه وانما اخر السؤال لانه متوجه
على جميع الابحاث السابقة فيناسب تاخيره عنها على ما ذكره المحشي
فافهم قوله فان قيل مراد الشارح قال الفاضل المعاصر اعتراض

والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال اذا ذكر من
الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر
فلم لا يجوز ان يكون الواجب للذاته مقتضى بسبيل الايجاب موجبا قديما قادرا واذلك القادر هو الذي اوجد
العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال اذا القادر يكون واسطة بين الواجب

على نفسه فيما اورد على الشق تقريره ان ما ذكره من الا
والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم
بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام القدم بالشخص اد
بجميع الاشخاص الذي هو اشنع فلا استدراك اذ لو فرض لكلا محال
بالمعنى المذكور وغير مردود وكذا لزوم التخلف للحدوث
المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الا يجاب
ليس من قبيل فرض المستحيل فلم يمكن منع لزوم الوقف او
ابطاله مستندا بمحالية ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف
مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف
ذلك الحدوث على شرط تقدم الشيء على نفسه ولا تقدم ما فرض
حدوثه ولا يكون النفسه منحصرة في التخلف والدليل على
ان مراده ذلك قوله اذ لو كان ما دام الوقف على شرط حادث
انا لظنه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب ان الا استدر
باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم العالم
مطلقا سواء كان بجميع الاشخاص او بالنوع وانت تجعل الكلام على

والعالم والواسطة غير معقولة لان آثار القدرة العالم جميع بحسب الوجوب تعالى القول الم ثبت فانسبق الجميع
بحسب الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولا ثبت عند المعلم وجود
الموجودات المطلق القول بحدوث العالم الكنسكا ثبت عنده وجود الحوادث لم ثبت عنده
عدم ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة العقل فلم ثبت

الشخص او
السابق فاني حاجة الى ارتكاب استلزام القدم بالجميع الاجزاء
المخ الذي فد اشرت اليه اشي وانت خبير بان قوله ولا قدم
ما فرض حدوثه بناء على ما ذكر في توجيه كلام المحشي وقد عرفت
حاله في الحاشية السابقة والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يقال
بدله وح لا يبقى لغير ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم
لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما القوية الاخرى فشبيه
كما لا يخفى ثم قوله والدليل له شرح لقول المحشي ولهذا قال الشارح وهو
كما نرى والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي لابتنا
القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالقسم به
فلا استدراك فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك المذكور
قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات الاخر اعتمادا على
الظهور فتدبر ويرد على ما ذكر في الجواب اولا ان القدم
بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في
تقرير السؤال فزيادة مقدمة لا لزوم لها ليس استدراكا وهو
وما اشار اليه في الفائدة قد عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا اليه

لا ق

دليل على استناده وارادته وجوده مدخوله فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب بغير هذه الطريق الا بكتاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما قادرا يكون هو الذى اوجد العالم المحكم بما اقدره
والاختيار شرح

فتذكر قال الشارح اشارة الى جواب اعتراض هذا هو الظاهر
فى حل كلام المحقق الموافق لما افاده فى نقد المحصل وقد ذكروا
توجيهات اخرى لا تصلح للذكر فان اردت الاطلاع عليها
فارجع الى الحواشى قال الله ولما لم يثبت عندكم وجود المجردات
اى العقول واما النفس فالظاهر ان المراد قابل بوجودها لكن اثبات
حدوثها على ما قرره الشارح هناك يتوقف على اثبات الاختيار
فلم يثبت فى ما سبق حدوث الموجودات الواقعية ليفيد فافهم
قوله اقول العمدة فى اثبات حدوث العالم الخ فان قلت هذا
لا يدفع الايراد عن المحقق اذ هو لم يتمسك فى حدوث العالم
بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون بناء كلامه هنا
عليه لا على ما سبق منه على ان ما ذكره فى بحث حدوث النفس
من قوله وهو ظاهر على قولنا لا بعد ان يحمل اشارة الى هذا
اى حدوث النفس ظاهر على قول المثبتين القائلين بحدوث العالم
مطلقا فافهم واعترض بان اثبات حدوث العالم بالاجماع
والحديث مدرى اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت

تستحق

قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اول العمدة فى اثبات حدوث العالم اجماع المسلمين والحديث
المشهور الذى لا يسيل عقل بمعارضته فليس كذلك لان الكلام فى التجويز المنافى للاجماع والحديث وليعلم ان
المصدر الواسطة غير معقول الا يسيل عقل عليه فتجويز ما يمنع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور
غير ملتفت اليه وايضا الا يسيل العقل فيه بان الممكن الذى لا وجود له غير ثابت ذاته

الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بقدرته تعالى
والاعجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب
والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى
الذى ذكره المحشى بل بالمعنى المشهور فلا يرد وقد اشرنا الى
ذلك سابقا فتامل على انه يمكن ان يقال ان مجرد مشاهدة
المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج الى مقدمة اخرى
كما نقل عن غياث الحكماء وح يمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور
بل اثبات الواجب بهذا الطريق فليراجع وتامل وقال بعض
المحشين لكن ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود
القدرة والاختيار لا على العلم بوجودهما لانا نعلم بديهة
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى
عنه وهذا القدر كاف فى اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة
يثبت صدق النبى واذا ثبت صدقه يثبت صدقه فى كل ما اخبر
ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا على
اثبات البنوة فحصل اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة

بصدق الانبياء والعلم
بصدقهم موقوف
على العلم

لا يوجد جوهرا وهذا اما بوفق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل ولو سئلت الخ فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو برئ من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير
اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه شيء بالقوة سواء كان عقلا او حسا

اثبات النبوة فنقول

والاختيار يكون موقوفا على اختلاف الجهة فلم يلزم الدور
اشهى ولا يخفى ما فيه لان العلم باظهار المعجزة على يد الكاذب
قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه انما هو بعد العلم بقدرته وانما
ذلك فيتكل دعوى ذلك جدا وليته لو امكن دعوى فيه
فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث
العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه لا كما في بعض الحواشي
قوله والحديث المشهور هو قوله كان الله ولم يكن معه شيء الذي
لا دليل عقلي يعارضه فان دلايل القدم كلها مدخولة وقد
سبق في مبحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى لها والجواب
عنها ولما لم يكن موضعه ههنا والغرض لم يتعلق بزيادة اطناب
ومع ذلك قد علم ما في بعض كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة
فقد اعرضنا عن ذلك قوله اي لا دليل عقلي عليه كما نه لين تفسيرا
لقول المصنف معقولة بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة اي
باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت اليه تفسيرا لانها
قوله لا يوجد جوهر انما خص الجوهر ههنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون

كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لا بالقوة شركة ما اخراج الشيء من القوة الى الفعل
ظهر

موجدا للاعراض المفارقة تليفه على زعمه لكونه اقوى واظهر في
بعد ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل المعاصر خص الجوهر
بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم قوله وهذا مما يوافق
كلام الحكماء وهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى
وان الوجود معلول له على الاطلاق هكذا في شرح الاشارات
وما شابهه هذه العبارة كثيرة في كلامهم قوله كان للعدم شركة
في افادة الوجود اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته ولو كان
عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك الاعتبار
لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا
ولا يلزم من ذلك شركة العدم في افادة الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه
السيد الداماد قدس سره بان العقل يحلل الموجود الى ما بالقوة
والى ما بالفعل ويحكم بان اعتبار كونه بالقوة لا دخل له في الايجاد
فيكون ذلك باعتبار كونه وجوده بالفعل ووجوده بالفعل انما هو
من الواجب فيكون هو موجدا وفيه ما لا يخفى فانه اذا كان ذات
الممكن موجدا لشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعله

علة بعيدة لذلك الشئ لا ان يكون الوجود الا هو وهو ظاهر فما
بعض المحشين العقل يحلل الممكن الموجود الى الما بالقوة والى ما
بالفعل ثم يقول ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشئ من القوة الى
الفعل فيطرحه خلف قا ثم ينظر الى الما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة
فيحلله هكذا لقال ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب
بالذات تعالى انتهى وفيه ما لا يخفى وفي الحواشي الفخرية ان اراد بالبعض
في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة
لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة
وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي يشير عليه
العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن معنا الملازمة مسلمة لكنا
لا نسلم ان العدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة
متحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما
بالقوة شركة في اخراج الشئ من القوة الى الفعل انتهى واجاب
عنه السيد الداماد ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على
التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول

الخ ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما له بالقوة
وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات تجمع صفاتها
حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة
كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للما
والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا
بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا يرجع الى
اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب به عنه اذ
مراده ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل فليس بالقوة
اصلا فيجوز ان يكون من ذلك الاعتبار موجدا للشئ وانما هو بالقوة
بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا
الاعتبار ليس موجدا ولا يندفع ذلك بما افاده هذا ولا يخفى
ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا لكن فيه
تطويل وترديد لا طايل تحته فتامل واعترض ايضا على المحشي
بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا في
الوجود لانه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز
ان يكون ؟

قوله فقول المص والوسطة غير معقولة الخ الوسطة في ايجاد العالم بجملته هي الجزء العقلي الذي يتسبب ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد ما هو مخصص بالمبدء الاول تعالى وهذا الاتباع كون حركات العباد صادرة عنها تغري

لبعض المجردات قدرة واختيارا وعلى ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة ويكون ايجاد العالم الجسماني الحادثا عن المبدء الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل واجاب الفاضل المعاصر بانه يمكن نقل الكلام الى هذا التقدير الى تلك القدرة وعلتها حدوثا فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل قال قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني واراداته القديمة شرطا ومرجحا حدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح بحاله كما يقال في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر واراداته وبين ان يكون علم الفاعل المختار نفسه موجبا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب تخلف

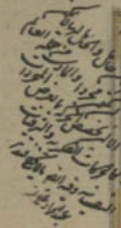
بخلاف الازلي لا يكون على هذا التقدير انفكاك الفعل عن الفاعل مع وجود الشرائط فليتدبر انتهى وانت خبير بان القرينة تحكم بتوضيحه انه لا شك انا اذا تعلق علمنا بالصحة شيء في وقت وقدرتنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فالفعل انما هو اذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على قياس ما نقل عن المص وظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجب لذلك الشيء في الواقع هو العبد والله تعالى فاذا كان الموجب لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكر المحشي فلا تحذر وقوع ايجاد شيء الى الوقت الذي علمنا واردنا بفعله فيه وح فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام فتأمل قوله والاعراض المفارقة قال الفاضل المعاصر دام ظله هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس في اول السادسة من الهيات الشفاء انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجود ما يتأدى لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يتفيد منها وجود شيء يقوم به بعينه حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التغويل فقط

كما يعينه الطبيعيون بل مبدء الوجود ومفيده مثل الباري
واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك
باحداث التحركات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات هو الحركة
انتهى قولنا الغرض من ذلك التقييد استثناء الحركة كما ينادي
به كلامهما وذلك لان مبدء الحركة ليس مفيدا لوجود ما بالفعل
الوجود حتى يجب ان يكون مبنيا عن معنى ما بالقوة فان الحركة بمعنى
كون الشيء بين المبدء والمنتهى على ما استقر عليه رأي المحصلين كما
لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة
ساكنا فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك
حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان هو
الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة
فهي حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا يكون فاعلها
القريب الا شيء فيه قوة مزجية وفعلية مزجية كما ان موضوعها ليس
يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للحركة بين المبدء
والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فلذلك لا وجود له البتة بالفعل

الا في الذهن هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تعاريف
الحركة وبه يظهر معنى قوله المحقق الخ وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل
على ان فاعل حركات العباد ليس هو الله ولا اضطراب في
الكلام كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت واغتنم ما
رزقت انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا
مما لا وجه له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل
ليس مبدء التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدء الوجود
مطلقا وتقييد الشيء في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها يعني
الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث
هو موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل في
الفاعل عنده كل ذلك يظهر بالتامل في كلامه ما نقله وقاله
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليست تامة بالفعل الوجود
حتى يجب ان يكون فاعلها مباينا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية
امر متحقق في كل آن فرض في اثناء الحركة بالفعل نعم يتوصل به الى

كمال آخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالقوة
يجوز ان
فلا يكون فاعلا امرا بالقوة على ما زعمه واما ثانيا فلانه اذا جاز
ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امر امثله فيجوز
ان يكون الممكن ليفه فاعلا لممكن آخر من الجواهر والاعراض المفارقة
ليفه اذ في كل منهما جهة قوة وجهة فعلية فنامل واما رابعا
فلان ما ذكره من الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن لا
دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل
التدريج ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها
في الذهن اذ في شيء من الذهن والخارج لا يمكن ان يوجد دفعة
فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج ليفه والا
فلا يعقل في الذهن ليفه نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونه
امرا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية
لكان له وجه فافهم فظهر مما اوردنا ان الاعتراض الذي نقله
عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر يرد على المحشي
وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حدث

الواسطة



الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم احدث بعض
وارادة وعلما الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون
تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب
نعوذ بالله فلا يثبت اختيارا الواجب بما ذكر هذا وقد حمل
بعض الافاضل كلام المحشي ههنا على الدعوى الكلية على ما يقتضيه
الدليل المنقول وقال وقوله المفارقة لذات الوجود اي الماهيات
لها اما الان المفروض هو الجواهر والاعراض المادية وهي بناء
بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة واما الان الجعل
يجب ان يكون مبنيا للعلة بوجه وجعل قوله وهذا لا ينافي كون
حركات العباد كما اشار الى مرة كلام مزيف اذا كان التاثير في
الكل من الله تعالى فان العباد مجبورون نقيره انه لا يلزم من عدم تاثير
العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشيء من العدم الى الفعل
لان هذا شان من لا شائبة للعدم والقوة فيه عدم كونهم مقهورين
عليها لافعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة
التامة بمعنى انه لو لم يكن وسايط لم يظهر تلك الافعال من العدم

ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المعتزلة بغير الدليل الاول
من القدرة على الشيء يصح الفعل والترك لانها يقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور
الاثر اما واجب او ممتنع لا يجوز اعتبار احدهما فقط لان المؤثر ان استجمع شرائط
التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن

الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين
وهذا لا يرجع الى راي الاشعري فانه يقول بانه لا ربط
عقلي بين مكنين اصلا بل عادة الله تعالى جارية بان يخلق تعالى
العباد مثلا عقيب ارادتهم وليست ارادتهم موقوفة عليها
حتى قالوا ان النجار فايض من المبدإ الفياض من غير ربط عقلي
بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جرى عادة الله تعالى بفيضان
النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعلي العبد عندهم
انما ... ن يحل انسان شيئا او ينقله بالعرادة ويضع
شخص آخر يده تحته هذا فانه لا اثر لوضع يده في نقله وهذا
بخلاف ما ذكرنا فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء
اخير للعلة التامة له وليس مجرد جرى العادة فلا يتوجه على هذا
المفاسد التي توجه على الاشعري ولا يخدشه ايضا دعوى الضروري
التي ادعى المصنف استنادها فعالنا الينا اذ لعل الاستناد والفعل
غير اعطاء الوجود فافهم فانت خبير بان هذا الوجه مع بعده
جدا لا يحل نامل فان ما ذكره في جواب لو فهم كون الاعتاجبورين

وينقله بانفراده

المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتعرر الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين ان امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها شرح

مما يكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود من جانب
الله تعالى والارادة التي من العبد موجدها فهو الله وبعد
تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فاتقيل العبد وكيف يجور عقابه
على ما لا دخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقل ايضا بان
الافاضة من المبدإ كان الاشكال واردا ويشكل دفعه على ما فصلنا
في تعليقاتنا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك يصير اقوى
فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي انما لا يندفع بهذا التوجيه
اذ لا شك ان الممكن ان يخلق بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة
سواء كان موجدا لها ام لا ولا يلزم التخلف فيجوز ان يكون
تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر قوله
تقرير الدليل الاول لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الا
ختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار
بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند
الاستجماع واجبا وبدفه ممتنعا ولا ينافي حدوث العالم الكل
يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث

قوله مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال لان الامكان يعتبر بالقدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عندهم غير زائدة على الذات ولا على الامر ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى

استجمع الشرايط ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدوره لاشئ بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع الشرايط حال تحقق الارادة والارادة لا تنفك عن الذات عندهم فيبطل الانفكاك عنده بالنظر الى الذات فيبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض حواشي المكلف جدا اذ ليس في الاستدلال المذكور منع ولا اثر وليته ما ذكر بجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى بل الجواب ح ما افاده المحشي في دفع قول فتامل وقال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو القدرة المتعلقة للحدوث المختصة بالمتكلم وهو اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته في نفسها لا نفي نفيه والشبهة الثالثة باجوبتها غير مختصة به بل ولا بقدرة الباري تعالى كما لا يخفى على اشي وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى ليتم حتى يكلف ويقال ان ايراد تلك الشبهة ههنا بناء

فكيف يكون انفكاك الذات عن المراد ليتفق الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لكان المراد ايجاب احداث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجع الايجاب ح هو العلم بالاصلح اتفق الايجاب المذكور اولا ولم يتحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع

الاعتبار الا ان يقال ان المدعى ههنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى المذكور المحشي الا ان بالدليل المذكور على ما قرر الم يثبت القدرة بالمعنى المشهور ليفيد فالمثبت بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبهة المذكورة بذلك الاعتبار وقد لا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة الباري تعالى كلام حق فلا تغفل قوله المناسب وذلك لان لفظ الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المصنف فالمناسب بدله بالاعتبار وفي حواشي الخبيصي حمل الانضمام على الانضمام في المفاهيم والاعتبار وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب لا ينافي عن جواز التاويل والفاضل المعاصر ذكر ان المحشي لما نعم ان الترجيح بالارادة زائدة على الذات عند المصنف كما سيقول فلذا لم يقبله فتامل قوله قلت لما كان قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ليس ان الوجود الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب بجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده لان الممتنع لا يصير

عن الارادة التي هي عبارة عن زائده على الذات ويعلم بالصلح كما راشتغ اليه وسبقه
تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى
خور

متعلق الايجاد وفيه تامل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان
ممتنعا لذاته فلا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم
مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا يلزم الانقلاب
وان اقتضى العدم في وقت قبل الامر المدخلية الوقت فلا بد
من القول بقدم الزمان وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر اذ
القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما
اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجود الازلي للممكن
ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم
في وقت خاص وهو يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما
العدم قبل الوجود وانه محال وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم
بذاته من غير مدخلية شئ اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم
العدم الذي هو مقتضاه لان كان عدمه مطلقا فعدمه مطلقا ولا كان
عدمه في وقت خاص فعدمه في وقت خاص اي يجب ان يكون معدوما
دائما في ذلك الوقت وانه محال وكذا ان كان المقتضي العدم قبل
الوجود او بقيد آخر مثله وان اقتضى العدم بمدخلية شئ آخر من وقت

وهذا ما يقال ان الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي
يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد
الفعل وح يجب الترك بقوله لان يستجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط عنى انضمام الارادة الى القدرة فلنا سلمنا

او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت ذاته محال وكذا ان كان المقتضي
العدم قبل الوجود او بقيد آخر مثله وان اقتضى العدم بمدخلية
شئ آخر من وقت او غيره فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم
يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فنقل الكلام الى
ذلك الامر الاخر ويبقى الاشكال بحاله فان تسلسل بقدم الزمان
الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى
ما ذكر فتامل قوله كما مر الاشارة اليه متعلق بتجيح ما ذكره في ذيل
قلت وهو في الاشارة مامر منه في الحاشية المعنونة بقوله وانجح
على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قابل بالايجاب الخاص
وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير وصلاحه
الغير الشئ فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله وان يخفى لا
يجاب بمعنى استحالة كما في بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل
المعاصر فتامل قوله قال الشارح بتخفيف فان القادر له توضيحه
ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره

لكن لا يضر نا فانه على امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته
وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع شرح

عنا ذلو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب
بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لابد في الاختيار منه وقال
الفاضل المعاصر بل يحققه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل
كاشفة عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها
وقوله فان القادر دليل عدم المنافاة وفيه اشعار الى تغيري
القدرة وههنا نظر لما تلازم الذي ادعاه المحقق بينهما في صدر البحث
فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما نرى والصحيح ما
ذكرنا وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل لكل من عدم المنافاة
والتحقيق كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلامه الشهير انما يدل على
ان المراد من التغيرين واحد اي ان المراد بصحة الفعل والترك
انه اذا شاء فعل واذا لم يشاء لم يفعل فيرجع الى التغير الاخر لا
ان بين ظاهرهما تلازما كما هو ظاهرهما ادعاه المحقق هناك
فافهم فقد بينا وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف
في شرح المواقف في تعليل قول المصنف بل يحققه لانه فرعه يعني ان
الوجوب بالاختيار فرع الاختيار وفيه تامل يظهر بالتامل قوله

قوله وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زائده على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم
الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائده على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على
تقدير الحكماء يعني انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل

لقائل ان يقول الظاهر ان هذا الايراد هو الايراد السابق بعينه
كما يشهد به قوله فالحاصل وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح و
الاشارة الى ان نفي الصفات الا ينافي القدرة يعني ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولا يراد السؤال والجواب المذكور
بقوله فان قيل اه وتخ فراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين
هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث
لاصحة الفعل والترك لانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التغيرين الاخيرين
وان المراد صحتهما بالنظر الى الذات حيث هو وهو لا ينافي الوجوب
بسبب الارادة ولم تكن عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر
اطال الله بقاءه يعني ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى
بالتغيرين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هو عبارة عن كونه بحيث
يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكن القول بان
صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم التغير الزائدين على الذات
بل الزائدين على القدرين ليفيد وجوب وعدمه ممتنع كما يقوله الحكيم
فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره الا ان يختار بتجدد

فيه بالمشية القديمة التي هي غير ارادته على الذات ولا على العلم بالنظام الاكمل وانما حصل الانفكاك لتعلقه
اللازم غير المعلول في الزمان محال وكيف يحكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة
على الذات عن متعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون

الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية فالفرق بين هذا الايراد وما
في الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تأمل لان
المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره
الحكماء وهو يرجع الى القيد الآخر والاخبار عليه وليس في كلامهم معنى
آخر للقدرة الا ما ذكره هذا الفاضل ولا غيره ولكن المحشي حمل
الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة له
مختصة بالممكنين وح فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى
الذي اخذه المحشون ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات
فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا آخر فلا وجه له وبالجملة
كون هذا الايراد غير الايراد السابق غير ظاهر فلا يدفع بالبيان فانا
لا نرى وجها ايرادهم ههنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول
بالوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات فتأمل وقوله بل الزائد
القديم بمن ليقم كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي
من ان التقييد بعدم زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير
زيادة الارادة يلزم الفساد المذكور وفيه تأمل لانه على تقدير

الزيادة

الزيادة وحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال
والقابل بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه
لانه لا يقول بالوجوب فالايراد مختص بالقائلين بالعينة كما فعله
المحشي وهو ظاهر واعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكروا ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما او لا وانت
خبير بعدم وقعد اذ لم يشع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع
من شنع لزعمهم انهم قائلون بالايجاب بالمعنى الاخر الذي ذكرناه سابقا
حتى يكون فعله تعالى اضطراريا بالله من قبيل افعال الطبايع والتشنيع
في موقعه لكن الكلام في منشاء الزعم هذا ثم قال ذلك المحقق واما
القدرة بالمعنى الذي ينفي لزوم الفعل وهو صحة الفعل
والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بايجاب ما مطلقا سواء
كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل
في وقت وتركه في ذلك الوقت فالمراد بالترك في قولهم صحة الفعل
والترك ما هو مقابل للفعل وهذا الزمان معتبرة في المقابل
فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي

فالاولى بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف بوجه طرح فيميل فيه خلف قاف فان قيل التفكيك
العلة التامة عن المعلول ان قصد بها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكم القول بامكان ما فان الحادث في آن
الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب سبق تلك العلة عليه بالزمان او لا كانت
معه بالزمان ينقل الكلام الى علتها فلزم الا تنتهي الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم

يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت
ما لم يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع
الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط
اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب
اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا
يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طايل سوى حدوث العالم
وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري
والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل فان مرادهم بالقصة
هو النقض بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا
سابقا الا الامكان الوقوعي على ما مر ثم بعد حمله على الامكان
الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين ولزم كون كل
حق لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المحققين
فاطبة وبعض الفاضلة فيه على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري
فلقد حق ان يطرح ما امر بحفظه خلف قاف قوله عن
تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها ووجود مرادها لانه قائل

بحدوث

اجماع على غير مشاهد مرتبه وهو مرتبط باتفاق العقلاء وذلك يندفع كلام المحكي في جواب التخلف
العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتحد زمان بين تحققها اصلا لا يجب الخارج
ولا يجب الوهم جايز عند الحكماء بل لزوم السر توابه لما مر

الحدوث
التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة عنده متعلقة في الازل
بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل ايضا
قوله ايراد يحقق شاف كاف تعريض له بان ما ذكره كلام مجمل
غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الشافي عنده
هو ما سيذكره في اخر هذه الحاشية بقوله اقول قد مرت الاشارة
ك وقد اشرنا اليه في الحاشية السابقة بقوله قلت والا لزم اجتماع
علل وح يلزم التخلف ليتم كما ظهر مما سبق فتذكر قوله قلت تخلف المعلول
عن علته اه فان قلت فعلى هذا علة الحادث لا تكون موجودة الا
في آن وجود المعلول بعده اذ لو تحققت قبله بالزمان يلزم التخلف
وبالآن متتالي الآنات فلزم ليفه وجود العلل الغير المتناهية في
الآن المفروض وعاد المحذور وليفه العقل كما حكم باستحالة التخلف
مع تخلل زمان كذلك حكم باستحالة تحقق العلة في آن والمعلول
بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ليفه في ذلك الآن قلنا لا
وبتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم تشبثوا
بامر متدبج الوجود غير قار الذات كالحركة يكون اتمام تحققها

ايضا لزم التخلف مع التخلل الا
وح فعلة تلك العلة ايضا يجب
ان تكون موجودة في ذلك
الآن اذ لو وجدت قبله

امكان تخلف المعلول التام عن علته التامة زمانا ومنها ما هي كالمتقدمة عليه بالاشرف
التقدم علة به للعلل الارادية بالحدوث الزماني فهو ما يستحيل بحسب التحليل من النظر بناء على
انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من سبق ان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي فرضنا الكلام
اليه فما سبق من تسمية العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث

بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحادث ومعدا له بحيث
يكون آن انقضائه هو آن اول وجود تلك الحادث وكل
قطعة فرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى سابقة عليها
يكون معدا لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت عند
وجود القطعة الاولى يجب وجود القطعة الثانية بتمامها قلت
كل جزء فرض من القطعة الثانية لعدم وجود الجزء السابق عليه شرط
لوجوده ومعد له فما لم يوجد لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة
الثانية بتمامها عند انقضاء الاولى تأمل فان قيل الممكن يحتاج
الى علة في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف تقدم عليه
قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود لا الى جميع ما يتوقف
عليه ابتداء وجوده فتدبر قوله اما تخلف العلة التامة الخ قال الفاضل
انت خبير بما ان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان
الباري تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم عديم
البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات واما من قال بتعاليه عن الزمان
باختصاصه بالحيثيات وعدم معقولية قبلها كما عليه المحققون منهم

الحادث هذا ان الحدوث بواسطة الاصلحة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله
قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل اه هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اثر فعل يصدر
عن التارك او عدم الفعل

فكلا اشتي فانت خبير بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل
وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف
وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فتذكر وثانيهما انه
تعالى ليس زمانيا والتخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة
التامة موجودة في زمان فوجدا وموهوما لم يوجد المعلول فيه
وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز
عدم الحادث الآني في اليوم ان يخص جميع ما يتوقف عليه وجوده
لكونه تعالى غير زماني وفي التزامه لا كلام لنا معه فتفطن قوله بناء
على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المعاصر اشارة الى
ان تخلف العلة التامة عن المعلول ليس بالذات بل من حيث
انه مستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه
كما يقوله الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا اخلال في تخلف المعلول
عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال لذاته مناقض لتمامية العلة
وعليته ثم هذا الكلام منه كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول

قوله اعني انضمام الارادة هذه العبارة والعبارة التي بعدها لا تقتضي اعتراض قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا لبنتي على ما ينفي فانهما لا ينافيان الا مذهب من يحكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول السلسلة ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة الاتية في الاول هي التي تقتضي اعتراض قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل فتجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات

ليست من حيث انه مستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان في عبارة المحشي في نسخة الترجح كما وقع عندنا فتفطن ولا يخفى ان مثل هذا الكسخ التي تتبع من التتابع

واما ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المعلول فلا يرتفع شيء منهما عما اذا تبين فتدبر لان العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه بالفعل وح فتخلف المعلول عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المعلول لا بالعبادة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما للترجح بلا مرجح وحدث العلم بالاصلح لا يدل على جوازه بل انما يقتضي ان العلة ليست بتامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لانه يلزم التخلف المذكور على تقدير غير متحقق على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي فتامل ثم انه قد اشرنا سابقا الى انه يمكن نقل الكلام في الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان هذا التعقيق ليس مما ينبغي ان يطرح فتلخف فافهم قوله فانهما لا ينافيان الا مذهب اما العبارة الاولى

وفي الثاني هل يتعلق الامر ارادة به وجوب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط عن الذات مع كونه قادرا بريد او لعل الشرط تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن لا يناسب ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه معتقد لمذهب المص اثبات الارادة الزائدة على الذات

فلان قوله بان يريد الفعل منضما الى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث كليهما فلا يناسب مذهب المص ولا الاشعري واما العبارة الثانية فظاهر ليس عدم مناسبتها لمذهب الاشعري فغير واما القول بان لفظ الاستصحاب المغير بانضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر فمحل تامل فتامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب الا ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم قوله بان يريد الفعل يجب فقد حذف لفظ المشعر بما ذكر واضاف قوله بانضمام الى ارادة الذات الناظر الى العينية فانظر قوله فانه يدل على انه اعتقد قال بعض الفضلاء ستعرف ان كلام الشرح لا يدل على ما فهمه المحشي فانتظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المص فالمساعد في العبارة المشعرة بالحدوث لا يلزم البتة اشف ويمكن دفع ما ذكره اخيرا بما في بعض الحواشي من انه قد حكم المص في الامور العامة بانه لا فرق في الوجود في القدم الوجوب سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زائدة على الذات

قال المصنف في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل مرجحت هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متحدة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند

عند المتكلمين على الفرض بكون مادته عنده البتة فقد برقوله قال المصنف في شرح الاشارات كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المعتزلة ماذا فافهم قوله المعتزلة الذين لا يقولون الخ قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراف بتجدد امر بهم اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علة انفكاكهما عن المراد بتخصيص بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم وحاصل ان هؤلاء اثبتوا فيها فبعضهم يقولون هي كون بعض الاوقات اصلح فاعلى فطائفة منهم يقول بوجوب الاصلح عليه تعالى كالمتكلم على ما سيصرح به آخر هذا المقصد دون اخرى كالبشر وغيره من القدماء كما نقل البعض عن شرح الاشارات سابقا وبعضهم يقول هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول مؤدى قولا الاولين من الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن لحدوث دليل القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتامل انتهى ولا يذهب

عند الكعبي حيث قال واعلم ان المعتزلة القدماء كالجبائيين وابنه ابي هاشم لا يقولون بالارادة المتجددة لا يقولون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان كون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت بشرط الاول لا خفاء عليك في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت لتسلم الحكم بوجوب الاصلح كما عرفت فيما نقل عن المصنف بقيا ان تسلم حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف

عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجئ آخر هذا المقصد اي مما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد من المعنى الثاني كما لا يخفى وبالجملة كما ربط لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجئ بهذا المقام اصلا وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقال مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء على اصل هو ان الشئ ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما مر فيما نقل عن المصنف وهو ما نقلناه آنفا فمؤدى العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون بصدوره في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب واما ان الحكم بوجوبه كما هو مختار المصنف حيث يعتقد ان الشئ ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فمؤدى العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع

وليعلم ان المختار لهم هو ان الارادة مع انها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات اصح للصدور والعلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكر منك في الابحاث الآتية حرر

الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر ليس مراده بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما اشار اليه كلامه فيما نقل سابقا حيث قال وفقه فالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا فاصل كلامه طاب ثراه ان بعضهم عنكسوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وح فمن يكتفي في وجود شيء بالاولوية يقول بصدوره بها ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال للوهم رجوع العبارتين الى شيء واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المصنف في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية لكن كانها ليست مما يعتمد عليه ولا يطرق الخلل اليه كما يظهر للمتامل مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتامل ولهذا الطريقة الاول لا يمكن سلوكها الا بالتزام التسلسل على المعاف كما مر انا

فتذكر

وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر معنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر فح يجب وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما ذكره بقوله ويكفي اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال العدم اثر عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا تنافيه العدم في الحال بل تجتمع معه شرح

فذكر قوله ولعلم ان مخالفة هذا لا يوافق ظاهر ما اورد عن الرازيين في العلم من ان المشية محدثة وان علم الله غير المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله تعالى عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يؤول المراد بالمشية بتعلقها ويقرب منه ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن العالم ان الارادة من الله هو احداثه لا غير ذلك وح لا منافاة والعلم عندهم اهل الذكر هو واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون المقدمة هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بطلق الفعل اي وجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من افعاله وافاعيل عباده فلا يوجب الى محصول بل التامل يقضي فساد القول بالاجمال والتفصيل في الازل والله تعالى يعلم قال الشارح نقرير الدليل الثاني لا يخفاه لا يخفى في كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى المشهور لا بانكار المحدثي وليته لا اختصاص لها بقدرة الباري تعم بل يجري

علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل

قوله اما حال وجود الاثر وحين وجوده اه بكل الجواب لمنع وجوب وجود الاثر بالاسلفه لاينافي امكان تركه بالنظر الى ذات القادر فان الممكن غير العلل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا يتحقق وكلما جاز الوجود والعدم ومسترذا العلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد

في قدرة العبد ليفيد كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل ينتهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالاشعري والمعتزلة و اما الاشاعرة القائلون بنفاذها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل المعاصر قوله يمكن الجواب قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء التهمة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق المعتبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشارح فالاولى في تقرير الجواب بان وجوب وجود المقدور بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر ثم هذا كله لو اريد بالتهمة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد على نفي القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في بحث الاعراض ونعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل ويتقدم الحكم في المتعلقة المصاحب فتفكر اشي وانت حيث بان التهمة لا تنتهض على نفي القدرة المطلقة اعترف به نفسه فلا حاجة الى ما ذكر الخشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله هذا لو اريد بالتهمة نفي الايراد المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من افتقار جواب المصنف على تقدير كون

العرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر قوله على اختيار كل من الشقين قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المصنف جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر فيما سيأتي عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود فنختار انها متعلقة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال تكون خالية عن كل طرف وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر اشي وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المصنف القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها وليفه لا حاجة في الجواب ح الى ما ذكره كما مر آنفا ولا شك ايضا انه يجب ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود في زمان ومن العدم في زمان آخر كما نعد السيد الخشي وشنع عليه هذا لا يخفى

قوله اى يختار انها حال عدم الاثر لكونها عبارة عن الممكن من الفعل فى الحال اه لقائل ان يقول لا يخلو اما ان
الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يحقق القدرة على المستقبل فيحتاج
الى الجواب المذكور فيطول المسافة فى الجواب وليعلم ان المتكلمين حيث اطلقوا القول بالقدرة على الفعل

نفسه وح فيجب حمل كلامه على ان يصدق عليه فى حال العدم بانه
قادر على كل طرفى الفعل فى الاستقبال لا على الوجود فقط
وكذا فى حال الوجود يكون قادرا على كل طرفى الفعل فى الاستقبال
لا على العدم فقط الا ان المراد حال هذا الشق على الكفاية ولو
حمل قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا
يخفى وما ذكره من انه لا يمكن بحسب حال ان يكون خالية عن كل الطرفين
يرد عليه ان الامر فى كل حال كذلك لكن قبل يمكن بحسب كل من الفعل
والترك فيه والكلام ليس الا فيه ثم يرد ح ما يورد المحشى من ايراد صلح
ح الى الجواب المذكور فيطول المسافة وهذا المحقق معترف بورود
هذا الايراد فتامل قوله وليعلم ان المتكلمين قال الفاضل المعاصر
هذا البحث وان سبق مرارا فى بحث القدرة من الاعراض لكن
المحقق ذكره هنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه رد قول الاشعرى ان
القدرة على الفعل لا تحقق قبل الفعل على ما يجئ آخر هذه الحاشية
انتهى وانت خبير بان جعل عبارة المتن ردا لقول الاشعرى المشهور
المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل هنا فالاولى

لم يعد

ان يقال ان اعادة هذا التفصيل هنا لبيان تحقق المذهب
الثالث وان عبارة المتن تابى عن الحمل عليه فافهم قوله اى
القدرة الحادثة الظاهر من كلامه المصرح سابقا ان النزاع فى مطلق
القدرة حيث استدل على كون القدرة مقدمة بدليل انا
وهو انه لولاه لزم احد المحالين يعنى قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى لكن الشارح اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة
وكانه تاويل لكلامهم وتعصب من جانبهم اذ كثيرا ما تتم بحرى
فى قدرة الله تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع
كما يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره فى القدرة المتعلقة
وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعرية فيمكنهم تسليم
الثانى ومنع حالية لكن قال شارح المواقف وجود القدرة
مع انتفاء المقدور مما يابى عنه البديهة انتهى ولا يذهب عليك
انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره فلا يعقل نسبة
القول بكونها مقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع
على اللفظى وكذا لا وجه لدعوى البداهة التى نقلها من شارح المواقف

قبله وحين وجوده فهب الاشعريه الى انها مع الفعل والمعتزله الى انها قبل الفعل ويستدل فرقال بعدها بوجهين الاول منهما انه لو لم يحصل قبل الفعل لكان مكلف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند الاشعريه لكنه خروج عما قال انه سبحانه لا يكلف الا وسعها الثاني سلمنا القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة

كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فانما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو كان النزاع في القدرة لها دلالة على ما ذهب اليه المحشي فحمل كلام المصنف هنا على هذه المسئلة رد على الاشعرية كما سيذكره المحشي حيث لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء قوله قبله وحين وجوده قال الفاضل المعاصر يريد ان ذلك النزاع في ان القدرة التي هي احد جزئي العلة التامة للفعل هل يتعلق بالطرفين وبالعكس شيء وهذا مما استفاده من كلامهم في بحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما بسبب اختيار ونحوه لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة لانه مخروط ظاهر ويمكن ان يقال المراد من الحين ما يشمل التراعين ومبناهما واحد وح نفعل له وجها تامل قوله لكنه غير واقع بالاتفاق قلت بل ذهب الاشاعرة مذهب له وقوعه لغة وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر قوله والثاني منهما ان القدرة الخ قال الفاضل المعاصر

ام لا فرق في تبعيدها بقوله بتعلقها بالطرفين

والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا يحتاج عندنا الى القدرة التي هي علة فان حصول المعلول لا يحتاج الى العلة وقد ذهب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بعد ما ارتفع الايمان في ثاني الحال

لا يجب ان يكون حال حصول المعلول اذا كان حال ارتفاع العلة

الشارح ق

هذا توجيه ذكره الشارح لقول المصنف والثاني ومن الظاهر انه لا ينافي مذهبه من حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونه مثل استعداد القابل قال المسئلة وجعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد فان النزاع في حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ربط للحدوث بالبقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود اي الحدوث ولئن سلم انه في حال الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه لايرادها اورده بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما اورده المحشي هذا ثم قال فيحتمل توجيهه بان وجوب كون ضامع الفعل باقيا في مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قادرة عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونها في حالين واحدة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين فتامل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكرنا في حاشية السابقة فتامل قوله تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان

واورد عليه بانه يستمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان ولا يستدل بالآية لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيسقط التكليف القدسه التي هي شرطه ولكن دفع هذا الايراد بان بقاء التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده والا لزم منه ان يكون المكلف به مقدورا في آخر زمان وجوده ولا يشترط كون المقدور في وجوده للتكليف على الشرط التكليف بتحصيل الحاصل لاستحالة ان

هذا الالزام بتخيير التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر ولا يسئل في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف مخير بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الآن وبما ثم بما خير الى الآن الاخر اشتى وللمنع محال لكن يرد هنا شئ آخر وهو انه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فلا تفاوت في العقاب راسا فلا يتحقق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ وبما قررنا ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد الذي ذكره لكفى ولاندفع عنه العلاوة التي اورده المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والالزم اشكال ذكل تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا ان لا يسلم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التخييري فتدبر ويمكن ان يقال ايضا ان بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ

حاصلا بتحصيل آخر لانه حينئذ تحصيل فرع جائز ليستمر التكليف حال العقد لا يقال يكفي تكليف القادر على حاصل الفعل بتحصيل ذلك الفعل المحاصل لذلك التحصيل وان لم يكن مما لا كلف لا طائل تحته لانا نقول كفى في فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه اثره لانا نقول نفع فائدة التكليف على التقدير المذكور وهو الانشاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا

لا يمكن فرض آن آخر متصل به بل كل آن فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه وليس فلا نسلم ما اردنا بادل زمان البلوغ لئن كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه فليس انه لا اسلام فيه اصلا ولئن كان هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذلك ولئن كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ او الاثنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه فتامل

قوله ويمكن دفع هذا الايراد اه توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحية تعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى حال العقد وله يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان هذا الجواب حسن وما اورد عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين مما لا يتحقق للايراد ولا يليق لاجلة اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدور به بالفعل ممكنا

يفرض بعده فيه وبين الآن المفروض في زمان ما فنقول كل آن من البلوغ نعم لو كان لزمان آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه

فلا يقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي
فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي سبب التأثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل او لا

محل تأمل ولا يخفى عليك ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب الذي لا
ح الى دفع الزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في
ثاني الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال لفائدة في ثاني
العدم الحال اذ يكون الفعل مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان فعلا في
هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة والحاصل ان في زمان
العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا
هذا الامكان نعم بشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله
على ان ك فهو على ما في الحواشي جواب باختيار الشق الثاني والفاضل
المعاصر قال في بيان هذا الجواب لانه ان شرط تعلق التكليف بالفعل
المقدورية بالفعل حتى يأتي المنافاة ويستغرب التأخير بل هو
المقدورية على تقدير الاطاعة وفي وقتها فلو مات على الكفر كان
الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف به الآن موته ولو آمن
كان التكليف بالايمان الى آخر حدوثه وفعليته مقدوريته على انه
يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل
الحاصل بفرض ذلك التحصيل وجواز التكليف به ثم قال فلو على ما قررت

قوله على ان ك ليس جوابا باختيار الشق الثاني مختصا بتقدير بدل
الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المؤدان
الشرط كذا وان تبدل فكذا تردد وتقييم للحكم بحسب الواقع لا
استفسار وسؤال حتى يوجه الجواب باختيار احد الشقين ما شئت لا
يخفى لزوم ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه
كما ترى فتأمل قوله لانا نقول الابتلاء انما يكون ك لا يذهب عليك
ان هذا يدل على ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلنا من الفاضل
المعاصر لا انه يكون جوابا ثانيا باختيار لزم التكليف انما هو في حال
الفعل ولم يحصل لحاصل الحال اذ ح يكون حدوث التكليف
وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال ان الابتلاء انما هو فائدة الحدوث
لا الاستمرار فافهم قوله والحق ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق
الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق
الاول وقال انه على مذهب الاشاعرة القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى
بفعل العبد علة لصدوره عنه بمعنى انه ممكن للعبد لا يكون قادرا قبل
الفعل عند المعتزلة القائلة بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة

نور

كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع
الفعل

وسائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور
مع سائر الشرائط حصل كحدث الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء حصل
عند الفعل او لم يحصل لانه بعد على انه يمكن المناقشة فيه بان
القدرة الكاسبة لا يجوز بقاؤها للعبد قبل الفعل واي دليل
على وجوب بقائها له هنا وقريب مما نقلناه ما ذكره الفاضل
المعاصر ليفي في محل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين
ليفي بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال العباد بقدرهم
ام لا لكن حمل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فتقول
الاشعري لم تقدرة مع الفعل اي معه بالذات كمعلول علة
واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على
المعلول وهذا بعد كما لا يخفى قوله كان متحققا قبل الفعل
ويكون ليفي تعلقها بالطرفين على السواء قوله والكسب ذكر
الكسب للانطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده
بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب
المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد دون مذهب الاشعرية

فتم

ولم اريد بها القوة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل
والى الثالث ذهب بعض المتكلمين كما يفهم من عبارة
بعض

فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم
مبدا للتاثير اصلا فتامل قوله لم يحصل الا مع الفعل والا لزم
التخلف وكذا اذا لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع وهو ظاهر
واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي روايتين عن ابي عبد الله
عليه السلام احداهما ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل قدرة
الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد ان لا يستطيع
قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا
ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكر في الفصل من القوة
المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال هذا مع ما فيهما من ضعف السند
ومعارضتهما بما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد بسند صحيح
عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا بسبق
مقدمة للقبض والبسط وبسند اخر صحيح ليفي عنه ع انه قال لا يكون
العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل
انما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون
مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكر

وايضا كان الدليل الثالث دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار القول
الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من قال شرط
القدرة انتفاء شرائط التاثير فيحال العدم تحقق شرائط التاثير في العدم وفي
حال الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود

المحشي بوجه حسن للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله و
اهل الذكر عليهم السلام اعلم قوله فليفكان الدليل الثاني
يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو له يتقدم على الفعل
لم يكن حاجة اليها اصلا وح فيجوز تحققها وقت الفعل فلكن
لم يكن حاجة اليها الا انه يلزمها كونها محتاجا اليها في حين او وقات
حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها
فيه فتامل قوله ولذا قال ويمكن اجتماع الخ يعني ان اختيار المصنف في
جواب الايراد بهذا التقرير ان القدرة على الاستقبال مع العدم
في الحال يشترط بانتفاء انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه والا
لكان ينبغي ان يذكر ليفي في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على
شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم وقدم مساعدة قوله يمكن
لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمنا بالامكان شرط بامكان تحقق
القدرة على خلافه ولم يدل على ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا لكان
المناسب ان يقول والقدرة على المستقبل يكون مع العدم في حال

فلا تحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لان عند هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى
في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال لم القدرة لا تحقق في حال العدم قبل الفعل
لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المصنف بان القدرة على الفعل المستقبل تتحقق في الحال
مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده

بلا اقتضاء الامكان فلا يخفى وهذا ظاهر كما يحكم به الوجدان
ان لفظ الامكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع
القدرة لا مع الوجود ولا مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة
مع العدم بهذا المعنى ولا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة
على نحو آخر فتدبر وقال بعض الافاضل اي لا يساعده قوله ويمكن اجتماع
القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان بعضهم قائل
بالقدرة بوجه من الوجوه ولكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم
وفي الحال ان القائل المذكور ينفي القدرة راسا اشيء ولا يخفى بعده
وضعفه قوله والاولى في توجيهه هذا يحتمل وجوها احدها ان
يجعل جوابا بالقول الاخير ان القدرة لها دخل على ما زعمه المحشي
لا يتحقق قبل الفعل مع العدم لانه في وقت العدم مع العدم هذا
تتحقق شرائط التاثير في العدم فلا قدرة على الوجود ح فالقدرة
على الوجود لا تكون الا حين الوجود وكذا الحال في القدرة
على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة
في الحال وهذا لا ينافي تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال

نعم لو تحقق شرايط التاثير في العدم في الاستقبال لما تحقق
القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا تتحقق
قبل الفعل على ما نكر القدرة مطلقا وح يلزم لفظ الامكان و
لا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء
من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيها
ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا بما
ما ذكر من الوجه ويجعل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه يظهر
من هذا رد قول الاشعري ليفيد لا انه يكون ردا على الاشعري فقط وح
فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين انه لا وجه لاعادة هذا مع
سبقه في بحث الاعراض وثالثها ان يقال ان هذا جواب لمن انكر
القدرة الازلية بناء على ما تقرر عند الاشاعرة ان القدرة لا تكون
قبل الفعل فاجاب المصنف برد مذهب الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض
حتى يصح تعليل هذا المنكر وح يندفع ما ذكر على الوجهين كما لا يخفى
لكن ظاهر عبارة المصنف بتوجيهاتك كما لا يخفى على من له دربة بامثال
الكلام هذا ورابعها ان يكون جوابا لمن انكر القدرة الازلية

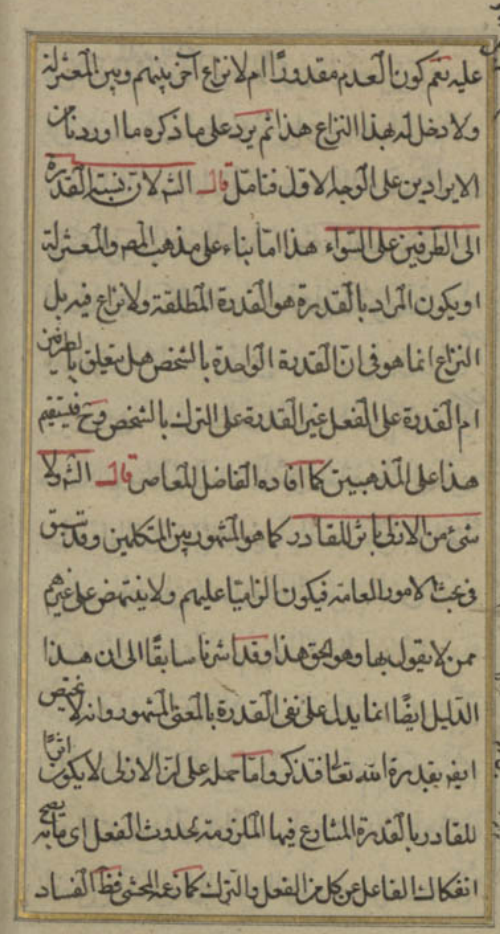
الفصل ٣

لكن لا يكون مناقضا على ان القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظره
الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من ان في وقت العدم تحقق
شرايط التاثير فاجاب المصنف عنه برد هذا الاستدلال على
ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه فتدبر وقال بعض الافاضل فا
الاولى ان يقال ان كلام المصنف هذا رد على الاشعري الذي يقول
بان القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدم
بل يوجد مع الفعل ومنشاء هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون
منافيا للقدرة لانه نفي والا نفي لا يكون معللا وليف يكون
نفيا محضا والمنفي لا يقبل التاثير فاجاب المصنف بانه يمكن اجتماع القدرة
مع العدم بان تعلق في زمان عدم الفعل باحداثه في الزمان
المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة
انتهى وما جعل منشاء قول الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل لهم
ادلة اخرى كما سبق في الاعراض وليفة الظ انهم لم يخصصوا قولهم
بان القدرة مع الفعل بالفعل بل غرضهم ان القدرة على
الفعل مع الفعل على الزمان مع الترك ولا يعقل القدرة على

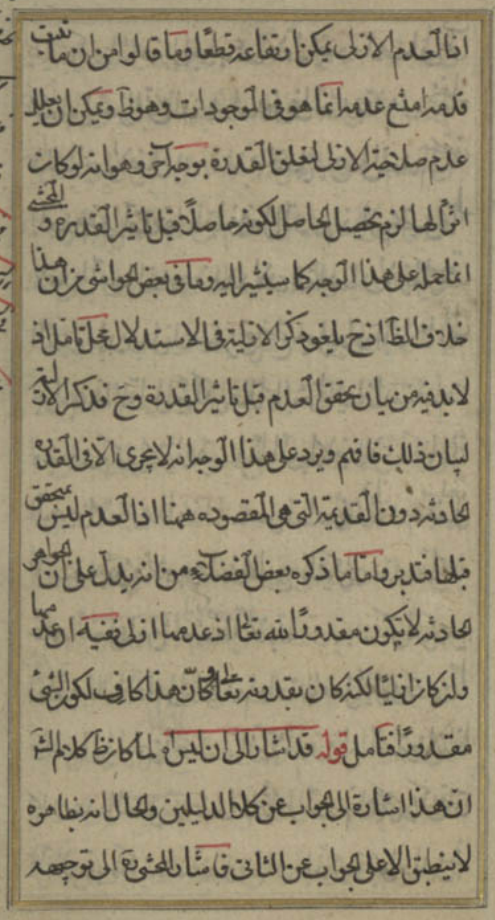
تقدم ٢

وتقرير الدليل الثالث لو كان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شئ من الازلي باثر للقادر وانما قلنا
نفي المخصص لا يصلح لان يكون متعلقا للقدرة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار

قوله وانتفاء الفعل فعل الضد قد تقدم ان الاصح شرطية كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد
فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يكفي للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا يتعلق القدرة بابقائه وانما يكفي



عليه نعم كون العدم مقدورا ام لا نزاع آخر بينهم وبين المعتزلة
ولا دخل لهذا النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره ما اوردنا من
الايراد من على الوجه الاول فتامل قوله الثالث لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء هذا امّا بناء على مذهب الحكم والمعتزلة
او يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة والنزاع فيه بل
النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق بالطرفين
ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح فيستقيم
هذا على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر قوله الثالث لا
شئ من الازلي باثر للقادر كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق
في بحث الامور العامة فيكون الزاما عليهم ولا ينتهض على غيرهم
ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا
الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه لا يخص
انه بقدرة الله تعالى فقد ذكروا امّا حمله على ان الازلي لا يكون اثرا
للقادر بالقدرة المشايخ فيها الملازمة لحدوث الفعل اي ما به يصح
انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما ذكره المحشي فتدبر فساد



انا العدم الازلي يمكن ارتفاعه قطعا وما قالوا من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه انما هو في الموجودات وهو ظ ويمكن ان يعلل
عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه آخر وهو انه لو كان
اثرا لها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة والمحشي
انما حمله على هذا الوجه كما سيشير اليه وما في بعض الهوامش من ان هذا
خلاف الظاهر لم يعلم وجهه فان الازلية في الاستدلال لا على انها مما اذ
لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة وح فذكر الازلية
لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القادر
لحادث دون القديم التي هي المقصودة ههنا اذ العدم اللازم يتحقق
قبلها فتدبر وامّا ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الهواهر
لحادثة لا يكون معدوما لله تعالى اذ عدمها ازلي فيه ان عدمها
ولو كان ازليا لكنه كان بقدرته تعالى وكان هذا كاف في كون الشئ
مقدورا فتامل قوله فد اشار الى ان ليس لما كان ظ كلام الشارح
ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين ولكنه لما كان ظاهره
لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه

بحيث يكون اشارة الى الجواب عن الاول فليفهم وحاصل ان الطرف
المقابل لفعل الشئ الذى هو احد طرفى القدرة هو عدم فعل
ذلك الشئ لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم ويتحقق
العدم قبل القدرة انما ينافى فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل
لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا يفعل فيتم
العدم وان يفعل فلا يتم وبهذا فصح جعل عبارة المحاشى اشارة الى
جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم اذا
وجد عدم كون الازلى مقدورا بالوجه الاخير الذى ذكرنا دون
الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ليس
لا يسبقه شئ ولا وجود له فى الخارج فلا يكون مقدورا قلنا
عدم الفعل عام من شانه ان يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون سببه
ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا
ولا فساد فيه اشئ فيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا
كان عدم الفعل ليس بمحقق دائما كالعدم فلا يكون ممكن ان تتعلق
القدرة به لكونه حاصلا قبله فظان ما ذكره فى الجواب ليس فى

فى مقابله واما ثانيا فلان ما ذكره يجرى فى العدم ايضا اذ
نقول عدم الشئ الذى من شانه الوجود لا بد له من سبب فالعدم
عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل فالحق فى الجواب ان يقال
انه ليس المراد من العدم والعدم الفعل بل المراد انه لا
يتعلق القدرة بفعل العدم حتى يقال ان يتحقق قبلها ثانيا فى ذلك
بل انه يتحقق يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم بحاله فالعدم مقدور
باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء
ليكون مستمرا وهو مقدور على ما هو المشهور فى الجواب عن هذا
هذا الدليل لان العدم مقدور باعتبار استمراره لا انه فرق
بين عدم الفعل وفعل العدم فى امكان تعلق القدرة باحدهما
دون الاخر فتدبر قوله وتحقق العدم قبل القدرة قد عرفت
ان هذا فى القدرة الحادثة واما فى القديم فلا الا ان يقال بجواز
تعلقها ولم يجعل العدم الازلى مستدلا بما يجرى فى تعلق القدرة
القديمة ليفهم باحداث شئ فتامل قوله وليفهم يكون هذا
اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثانى وقوله

وعموم العلة يستلزم عموم المعلول بعض لعموم علة القدرة اى قدرة الله تعالى
لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها ايس علة المقدورية عامة
فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة لله تعالى
اقول لانسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة للمؤثر والمؤثر انما موجب او قادر ولم

ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في كون نقيض العلة
فعدم الفعل يمكن ان يكون نقيضا بالعدم المشية وهذا كاف في القدرة
كما قالوا في تقيضها وان لم يشأ لم يفعل ولا يحتاج الى ان يكون
العدم مفوضا الى الارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون
متعلقا اذ متعلق القدرة ليس نفس العدم بل عدم الفعل وعلم
الفعل ليس نفس العدم انتهى وهذا آخر ما وصل الينا من حاشيته
هذا الفاضل المعاصر دام فضله والله الموفق قال الشارح اي
قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات واعلم ان ههنا امرين
الاول ان يكون المراد ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات
اي جميعها مستند الى قدرته والثاني ان يكون المراد
ان كل ممكن فقد دل انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان
بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على
ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا
توسط زيد والظاهر ان المهم في هذا البحث هو المعنى الثالث ولو نزل
عنه فالثاني دون الاول وان كان ما نقل عن المحاكمين

فان علم المعلول

فلو سلم ان كل ما هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون بعض المقدورات مختصا بالنسبة
الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق
الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور عند الاشاعرة ان على عموم القدرة لكن المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب

في هذا المقام لا يتم ذلك كما يرى في ذلك لان من المهام
العظيمة للمتكلم ان يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من
الممكنات المعدومة ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا ليس
على سبيل الايجاب وليس بين ذلك الا في بعض هذا المبحث وليس
بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم يثبت الاول بل يختم
دليل آخر وهو ظاهر نعم اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي
مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو الدلايل النقلية من الايات والروايات
الواردة في هذا الباب البالغة الى حد يقطع دابر الشك والارتياب
والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده
الشارح لا ينتهض على جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام لما اورده
الشارح من الوجهين فلما افاده بعض الفضلاء من انه لا خصوصية
لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة
كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى الكل الفاعلين على السواء
فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد
خصوصية العموم بالواجب وهو ظاهر قوله لاخفاء في امكان الصدور

قوله ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالاختيار
علة للقدورية اذ المشي مثلا لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالاختيار لم يتصف بالمقدورية و
كل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان ان يصدر عن الواجب تعالى سواء كان الصدور لا
بواسطة او بواسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز

قال بعض المحققين تقرير هذا الدليل على ما افاده ما ذكره من ان
بين كل مقدور وبين امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل
مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم اقول كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور
عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان
بواسطة او بغيرها لوجوب اشتمال جميع الاغيار على الواجب بالارادة وينتج
كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن
اختصاره بان بين كل مقدور وبين امكان الصدور عن الغير مطلقا
بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما جعلنا
كلا مقدمة على قياسين لكان قوله بالارادة اذ لولم نعتبره في الاول
وسطا يلزم اما القاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه
لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب
كالاحراق الصادر عن النار ممكنا متعلقا بقدرته تعالى فتامل
انتهى فيه بحث لان المراد بالمقدور ما يصلح لتعلق القدرة به

بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير

كما هو ظاهره او الممكن مطلقا فعلى الاول لا يلزم من القياسين
الذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عن شئ بالقدرة والارادة
له امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شئ
بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه اثبات ذلك كما صرح به
وعلى الثاني صغرى القياس الاول اذ لعل لازم الممكنات ما لا يكون
صدوره عن شئ بالارادة ويفتح لاجابة الى التطويل المذكور
ان يكون لنا ان نقول كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل
ما له امكان الصدور عن الغير عن الواجب بالارادة وينتج كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة
ما ذكر قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف
قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا ظاهر
جدا وتفصيل المقام انه اما ان يؤخذ الارادة في الصغرى ويقال
ان حذف المحشي لها اخذا بناء على الظهور او لعدم الاحتياج اليه لكون
الاسناد لا لما كما اوردناه آنفا ويرد عليه ما اشرنا اليه من منع
الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة
بل لا نسلم ذلك في كل موجود لجواز ان يتمسك على اثبات شئ من المطا

ينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة

كون الممكن فاعلا مستندا الى المكن باعتبار ذاته لا مشيئ محض وامكان كذلك لا يصح ان يتصور موجدا اصلا
يكون مستندا وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز
يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد المحركات قادر على ايجاد المتحركات والعقل
ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر

المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين الاولين دون الثالث
وهو ظ واما ان لا نوخذ ويقال ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الغير وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب تعالى بالارادة سواء كان بلا واسطة او بواسطة
وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في
كون الشئ صادرة مما فيتح لنز كل ممكن له امكان الصدور عن
الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعم وتح فنعوض
المحشي تخصيص امكان الصدور عن الغير بالارادة على القدورة
انما هو بيان انا اذا اثبت بالقياس المذكور انز كل ممكن له امكان
الصدور عن الغير اى الواجب بالارادة ثبت عموم قدرته اذ علة
القدورة ليست الا هذا لكنه حذف المصنف وكذا قيد بالارادة
عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق
لكن يرد عليه انا لا نتم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير
اذ لعل الممكنات ما لا يقدر شئ على ايجاده مثلا لم يات فائدة
عن الوجود ولو سلم فلا نتم امكان صدور شئ من الموجودات

صادرا بالارادة كون علته

بل دبما لا يجوز صدوره الا عن ممكن معدوم وكذا
الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره
عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه السابق ايضا كما لا يخفى
ولو سلم فانما ينتهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا
ولا يخفى انز الدليل على هذا التقرير لو اجرى على اثبات الكل المطلب
الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود ثم لا يرد
عليه ما اورد نا بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من ان بعد اثبات التوحيد
وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال
اخر وهو ان يجعل المدعى انز كل ما يصلح لخلق ايجاد الغير يقدر
له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي على اثبات
ذلك يكون خارجا عن الانطباق عليه ولا يرد لا الايراد الثاني فلو خص
الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر
قوله اذ الشئ الذي لم يتصف بها اتصف بهما ولم يكن
ظهوره فلا يرد ان وجود هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع
في المقام ليس الا هو فافهم ثم لا يخفى انز التلازم بين القدورة

وامكان المقدور كان في اثبات المرام وكان المراد بها
لعلية ليفهما ميثا ولهذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان نفيها
ما يلزم مما ذكر لا يكون بنفيها لا يلزم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز
ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل قوله لما امكان المقدور عن
الواجب تعالى اقول هذا امّا بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه
او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب
سواء كان واحدا او نعوذ بالله متعددا ولا يكون الغرض
ههنا ان واجبا واحدا قادر على جميع ذلك بل اعداد اثبات
التوحيد يظهر ذلك فتامل قوله بايجاد الواجب تعالى وقدرته
بلا واسطة ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يكون ايضا عنده
جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم من واسطة او بلا واسطة
هو الملائم لما سبق واما ما ذكر المحشون فلا يلائمه بل ظاهره انه رجوع
عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون المجموع مقدورا لله تعالى
بلا واسطة وذلك بدعوى الضرورة في ان من هو قادر على ايجاد
الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد

بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى
الضرورة المذكورة قريبة جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته
على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها الا على جميع الممكنات
لما ذكرنا من المناقشتين سابقا لكن هذا انما هو على ظاهر
النظر وطور المناظرة ولعل من تامل من في مقدوراته عز شانه
ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له العلم الضروري القطعي
بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى
الله التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه
كلام المصنف بحيث لا يتوجه شيء بان يقال سابقا ان الامكان لما ثبت؟
علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد
حكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر التام
بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى والامكان
الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات
وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى
بالعلم والارادة وما يصدر عن المؤثر بالارادة يكون مقدورا

له لان القدرة هی الصفة التی تؤثر علی وفق الارادة
فیکون جمیع الممکنات مقدورة له تعالی بلا واسطة فهو موجبة
العلة التی هی الامکان لیستلزم عمومیة صفة المقدوریة والی ما ذکرنا
مفصلا اشار الیه المحشی مجملا بقوله فمن لم یجوز الخ اقول
اشار وانت خبیر بان بناء ما ذکره اما علی رای الاشاعرة وح
فقول المحشی فمن لم یجوز الی قوله ومن جوز منطبق علیه لکن هذا
لا یصلح توجیها لکلام المصنف لانه لم یذهب الی رای الاشعری واما
بناء علی زعم ان مفیض الوجود مطلقا هو الله تعالی علی جمیع الممکنات
وهذا لا ینافی ان یکون للعباد مدخل فی افعالهم عند المعتزلة کما
نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسلیم ما زعم یمکن حمل
کلام المصنف علیه لکن کلام المحشی یابی عن حمله علیه کما لا یخفی فلا
فی توجیه کلام المحشی ما ذکرنا فتامل قوله والحاصل ان قدرة
هذا لیس حاصلا للکلام السابق بل یحقق ان المراد من القدرة
التی تلنا بتعلقها بجمیع ما له امکان الصدور عن الغیر هو القدرة المطلقة
لا القدرة المجتمعة بجمیع شرائط التاثیر اذ ربما یمنع صدور شیء

الموجودات صادرة عنه تعالی بالارادة والاختیار فیلزم ان یکون جمیع

قوله لانسلم لم الامکان علة للقدوریة اقول لم لا یکون الامکان علة لاحد جزئیه لا المؤثر والاثر للامکان له
فی صورة الایجاب بالغیر المذکور بقاء ما لتقائم المتلبسین فثبت بذلک کون الامکان علة احد جزئیه لا المؤثر
القادر حر

عنه ان المراد من القدرة التی تلنا بتعلقها بجمیع ما له امکان
الصدور عن الغیر هو القدرة المطلقة لا القدرة المجتمعة
بجمیع شرائط التاثیر اذ ربما یمنع صدور شیء تعالی بالنظر الی
علمه بالنظام الاعلی ومنافاة ذلک الشیء له وهو ظاهر ولا یخفی
علیک انه علی هذا لو جعل المدعی عموم القدرة بالنسبة الی
جمیع الممکنات او جمیع ما له امکان الصدور عن الغیر لابد من حمل
القدرة علی المعنی المذکور لا علی ما حمله المحشی من صحة انفکاک کل
من الطرفین اذ لا شک ان الممکنات التی لم توجد اصلا یکون عدمها
ممتنع الانفکاک عنه تعالی بالمعنی الذی ذکرنا سابقا نعم لو جعل المدعی
عموم القدرة بالنسبة الی جمیع الموجودات لا یمکن حملها علی ما ذکر
فتامل قوله اقول لما کان الامکان الخ توضیحه ان الامکان علة الحاجة
الی المؤثر الواجب لا یمکن ان یکون علی سبیل الایجاب بالمعنی المذکور
سابقا للاجماع علی حدوث العالم فلا بد ان یکون علی سبیل الاختیار
فثبت بذلک کون الامکان علة الحاجة الی المؤثر القادر هذا وقد
ظهر لک بما بیناه ان هذا انما یتم فی الموجودات دون غیرها اذ لا امکان

لما سبق انه لا بد من الانتهاء الی ما بالذات او بواسطة او بواسطة وتاثیر المؤثر الواجب

لاسبيل الى الحاجة الى المؤثر فلا يستدعي وجود المؤثر ان لا يصلح شيء
للتاثير فيه او يصلح معدوما مثله او يصلح الواجب على فرض الامكان
فتدبر هذا واريد بالمؤثر المؤثر في الوجود اما لو اريد بالمؤثر
اعم من ان يكون في الوجود او في العدم فالممكن لا يبقى مؤثرا
بالفعل البتة لكن نقول انه يجوز ان يكون المعدومات الممكنة معدة
مستندة الى الواجب على سبيل الايجاب والاجماع المنقول لا يفيد
ان العدم انما يستند على ما قالوا ان علة العدم عدم العلة فافهم قوله لما كان
مقدورا للقدرة قد ظهر حاله مما سبق قوله اقول المعتزلة لم يقولوا
يرد عليه ما في الحواشي النجرية ان هذا انما يستقيم لو كان مراد المعتزلة
المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة الباري يعني ان قدرته مقصورة
عليه ولا تتناول افعال العباد وليس كذلك بل مرادهم انهم نفوا قدرة
العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون بعض المقدورات
خصوصيته مع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد
لا له تعالى وظاهر انه لا يتوجه على ما ذكره المحشي وهذا ظاهر جدا فما في بعض
الحواشي من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ

على هذا يكون قولنا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مطويا
في كلام الشارح ولا يحتاج الى هذا على توجيه المحشي وليفهم قال في
المطول المتعارف في الاستعمال فصر مدخول الباء على
ما قبله يقال اختصصت فلانا بالذكر اي ذكرته دون غيره مما
لا وقع له بعد وضوح المراد تم ما ذكره صاحب هذه الحاشية
من انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا ليس يمكن توجيه كلام
المحشي بان يقال ان ما يمكن ان يكون له اختصاص بغيره تعالى لا يتوجه
ذلك بالنسبة اليه تعالى هو فعال العباد بان يقال انه مقدور
للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه وهذا
مدفوع لان المعتزلة لم يقولوا امكان تعلق قدرته تعالى الى آخر
ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حينئذ على الفهم التي يحتاج اليها
فلا يخفى ما فيه لانه يكفي في الفهم ان يقال لعل افعال العباد
تكون مقدورة لهم فقط ولا تقدر عليه الواجب تعالى بلا شبهة
ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه فظ انه لا احتاج
لما ذكر المحشي فتامل قال الشارح وهذا الاستدلال انما يتم لو كان

وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء واما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا يخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه فما
للمعتزلة ومن تابعهم ان المعدوم لا ماده له ولا صوره حلا فالحكماء والامام يمنع اختصاص البعض بقدورية
دون بعض لا بقوله انخصم فعلى قاعده الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة

فاعلا اى مجردون اعتبار كونه مريدا او عالما بنظام اخر لا يلزم من كون الشئ ممكن الصدور عن الغير كونه
متعلقا لقدرة الواجب بجميع شرائط التاثير حور حور حور

ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعرية
مما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا سبيل لنفاة
الاشاعرة نفوذ التاثير عن غيره تعالى فعلى مذهبهم ظ ان كل ما هو
مقدور للغير لا بد لم يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى
الاستدلال نعم الكلام ح في اثبات ما ذكروه ثم بعد اثباته انما
يثبت مجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظاهر انه المدعى
كما اشرنا اليه سابقا فتدبر في ما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة
كانه ناظر الى ما اشار اليه في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة
في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ليفيد ان كل ما هو
مقدور لغيره تعالى مقدور له تعالى ايضا وحديث العلم بناء
على تحقيق للمقام كما في الحاشية السابقة هذا وبعض الفضلاء بعد
ما ذكر انه لو تم كان دليلا على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين
فرق قطعا قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف
هذا المبنى وجعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت
الممكنات في نظره باعتبار العلم بالمنع لنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة

نعم انما يصح عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعري لما اعتقد ان
اثر شيئا بالغير الوجب الوجود فقوله كغيره ممكن غير مقدور للواجب بالذات يلزم منه كونه غير مقدور له
تعالى لعدم امكان الصدور عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب
المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل ممكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه

يرد على هذا الدليل لفه مثل ما اورد على الدليل السابق من الوجهين
وجهه هذا الدليل الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه ح
وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه
لو صح هذا البناء ط فالمبنى لزم ان لا يتصور اختلاف في نسبة الاراد
وتعلقها الى الممكنات فلا يتصور اختلاف في نسبة الايجاد بان
يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع
او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو
وغيرهما فتامل قوله لا يخفى عليك انه اذا جعل الدليل بناء على ما ذكره
الشارح من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا
لا جمال للورود والمنع اصلا وانما يرد على من لم يقل بذلك كالمعتزلة
ولكن الحكماء على ما ذكره الشارح المحقق ترد والمنع على المذهبين
لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز امر مما لا يعقل
اذ ح لا يعقل وجود البعض دون البعض بل لا معنى للبعض والبعض
ح فلا يد لدعوى ان لم يقل بتمايز بين المعدومات في الجملة ولم يلزم
يكون على نحو ما يقوله المعتزلة ح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع

قوله فعلى قاعدة الاعتزال اقول على قاعدتهم لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض المقدورات مانعة من تعلق القدرة اذ لجميع شرائط التاثير من تعلق الصلاحية لا جواز ان يكون لخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى لو اراد الملك الخصوصية لم تقع بقدرته

وح لا فرق بين المذهبين في وجود المنع نجوابا اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم بنا وى النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة اشي ولا يخفى ما في الكلف والتعسف قوله انما قول على قاعدتهم الخ كان بنا هذا الجواب على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون لزيد كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ليفيد بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره يكون مقدورا له تعالى فلم منع عليهم وبالجملة هذا جواب لما ذكره في الحاشية السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ليفيد في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر وعلى ما قررنا يندفع ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال لا حد ان يقول لكن لا انه يلزم على قاعدتهم هذا والمعتزلة قائلون فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قبلهم

قوله وعلى قانون الحكماء اقول على قانون الحكماء لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما لا يمكن قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس في حد ذاته وجود ممكن عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركات

اذ يكفي للمانع عدم منافاة قولهم للمنع وان لم يستلزمهم نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الى ما تكلفه من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع توهم ان بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الاعتزال والحكيم منافية لعموم القدرة فتامل قوله بل من تعلق الارادة كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب والمعنى انه ليست مانعة في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا معنى لحصول المنع عنه بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونها مانعة من تعلق القدرة فذكر ولا انها ليست مانعة من تعلق اصل القدرة بل من تعلق القدرة بالمستحيل منهم بانها ليست مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة اصلا هذا واما جعله للترقي بان يكون المعنى ليس لخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة بل مانعة من تعلق الارادة ليفيد كما ذكره بعض المحشين فما لا محصل له كما لا يخفى قوله اقول على قانون الحكماء حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للغير

يحققات عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل عن بهمنيار قوله جاز ان يستعد
اول هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى

لا بد لزيكون مقدورا له تعالى فلا يصح عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا
في الحقيقة استدلال آخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور تامل
قوله نعم قول الوجود وقول الحركات هذا يدل على ان الحركات ليست صادرة
عن الاجسام بل الهية قولها وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث
قال وهذا لا ينافي كون حركات الاجسام صادرة عنهم الا ان يوجه
بالتوجيه الذي نقلناه عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي
بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء وهذا قول الا على
فانون الحكمة وقال ثانيا نعم قول الوجود والحركات عندهم وان
كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على
ان الحق عنده ان افعال الاجسام صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل قوله
هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى هكذا في اكثر النسخ
وهو الصحيح والمعنى انه عدم استعداد المادة لحدوث ممكن يوجب
عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب
وهو ظ وح فلا يناني ما هو المدعى على نعم ان كل ما هو مقدور
الغير مقدور له تعالى هذا وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية

في اوايل القدرة في كلامه
المعنون بقوله والاعراض
المفارقة الى قوله
فيها كلام الخ
المشهور
بالكمال
١٣

وعلى فرض الحكم بجواز استعداد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقدير بن لا يكون نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء والمخالف في هذا الاصل هو اعظم الاصول الكلامية فرق اعظمهم
المثنوية فانهم قالوا بوجود في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والشر الواحد لا يكون خيرا وشر كثير افكيف يمكن
على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا ان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفاعل الكل
هو الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا والمجوسية منهم قالوا ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
والمعتزلة منهم قالوا ان فاعل الشر هو الشيطان والحق ان الكل من الله تعالى

مر انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن
نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصودنا الشر
لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب وذلك لانه بناء على نعم
المحشي يجب ان يدعي انه انما يجوز بناء على قاعدة الحكمة صدور ممكن
عن غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة
على ما يعلم ولا يلزم ذلك على ما ذكرنا فتامل وفي بعض النسخ هذا
لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب تعالى وكانه سهو
ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث
الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب تعالى
الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشاء لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة
لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لو تعلقت كان صادرا
عنه تعالى الا محالة انتهى وفاته في ذلك بعض الحواشي قال وح فلا
غبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري
انتهى وفيه تامل لانا اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن فلعله

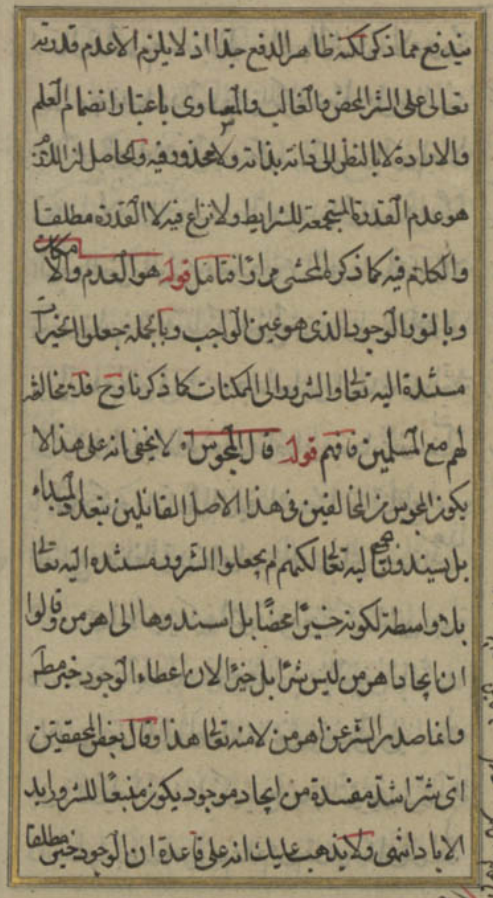
قوله وعلى التقدير ان لا يخفى ان الاولى بالنسبة الى الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات الا انها امكان الصدور وعدم الوجوب على السواء وبالنسبة الى الذات من حيث هو هو مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات الا انها امكان الصدور وعدم العزم على السواء والاضاءة في صدق هذين الحكمين

لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار استجماع الشرائط الا بدلالة فيه من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يخصص الممكن في كلامه المحتاج بالمقدور للغير اي هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه الشق الاولى لكنه بعيد فتدبر قوله لا يخفى لزوم الدور فانظره ما يعلو فيما سبق فلا حاجة الى اعادة كلام قوله هو لان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج الى شيء منها وكل كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا اولانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم عن الواجب على ما هو طريقة الحكماء قوله يمكن ان يراد بان الله تعالى هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول واما على الثاني فلا يتم الا في جواب ان يقال انه ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما يصدر الشر والعدم عن الممكنات المعلولة

قوله اعظمها الشوبة اي شبهة الثنوية في ان الشر لا يتصور خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا الاشر الواقع امر بغيضة ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وما يشبهه الذي لا شر فيه اصلا وما يشبهه الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيرته غالبا وحاصلها ما فيه غلبة الشر وذات الوجوب الذات لما لم يمكن ان تصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر منه الا القسمان

ان تعالى فالعدم مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور فيه هذا لو وجد صدور العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود بل هويات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور العدم حينئذ انما المحال صدوره عن الوجود المحض اما لو لم يجز صدوره عن الوجود اصلا فاما بحواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي بعض العدم لا يصدر عن موجود اصلا بل علة عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب مثلا ومصادمة القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور وان استندت علة موجودة لكن هذا الاستناد انما هو لا من حيث كونها شرورا في حد ذاتها بل من حيث كونها امورا وجودية وصادرة عن المبدإ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المحال صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه ما ذكر يندفع شبهة الثنوية في اثبات المبدإ واما ما يستنبط منها من لزوم عدم عموم قدرته تعالى فهو ان لم

قوله وكما نهم اراد وا الخ وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة اهل العدم والامكان قوله والمجوس منهم اه
قال المجوس ايجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر منه فيردان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن حوشي



يندفع مما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لا يلزم الا عدم قدرته
تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم
والارادة لا بالنظر الى ذاته بذاته وكذا وصفه والحاصل ان الملازم
هو عدم القدرة المجتمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا
والكلام فيه كما ذكر المحشي مرارا فتامل قوله هو العدم والامكان
وبالنور الوجود الذي هو عين الواجب وبالجملة جعلوا الخيرات
مستندة اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا خلاف
لهم مع المسلمين فافهم قوله قال المجوس لا يخفى انه على هذا لا
يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل القائلين بتعدد المبداء
بل يسندون ذلك اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى
بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وقالوا
ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خيرا لان اعطاء الوجود خير مطلقا
وانما صدر الشر عن اهرمن لامنه تعالى هذا وقال بعض المحققين
اي شر اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابدا
الا بد ما شئ ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير مطلقا

قوله والجواب منع قولهم الوجود لا يكون خيرا الخ الاولى ان يقول قولهم خيرا ما يكون خيرا
محضا ومنع قولهم شرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض
والعدم الذي هو شر محض او يركبوا قاله الشيخ والحاصل ان شبههم ما ذكروها الخ

باسبق

يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الصادر عنه تعالى
ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب المعوض عليه
تعالى الى اصحاب شر مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو كان
صدور الشر عن ذلك الشر بالقدرة والاختيار لامن قبيل فعل الطبيعة
فاذكرناه جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس يصلح جوابا لا آخر عن
شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة يتبع خيرات
كثيرة لكن يخالفه لو كان مرادهم بما هو من هو الشيطان على ما
ذكرناك فلم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شر في وجوده شرور
لا يمكن استنادها اليه بل يحمل على هذا الجواب لو سند الشرور الى الملكات
التي هي مبادي لها سواء كان شيطانا او نارا او غيرها فتامل
قوله من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
بدليل قوله ثانيا شرا محضا وح يكون تخيير المبالغة في كونه خيرا
لا في صدقه بخير منه كما في الوجه الذي ذكره الشهرزوري وهو ان يريد
بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر
قوله وبهذا حملها البعض قال بعض الافاضل اي ولبثوت هذا المحال

الشيخ وكما في الوجه الذي ذكره

والاحكام والتجرد واستناد كل شئ اليه دلائل العلم والاخير عام الفق جمهور المحصلين
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال
الحكماء الوجه الثاني اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل فعلا
محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فالضرورة وبنبه عليه من رأى خطوطا هندسية او سمع نغمات

لكلام الشوبة حملهما البعض اي حمل الخير والشر الواقعين في
استدلالهم على تحقق المبدئين في الوجود على الوجود والعدم
الذين هما خير محض وشر محض فتقرير الشبهة ح انا نرى تحقق الوجود
والاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد بدءا ان انتفى ولا يجب
ان يجرد وجودا الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون
شيء واحد لو كان هو المبدء خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله وهذا
حملهما الآن يمتنع بان فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا
البتة وفاعل العدم عدما لا ح وح لا يستقيم الكلام لكن يرد ح
انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكر المحشي
ولا مما ذكره الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكروه
دفعها انما يكون عما سبق فتامل والظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا
الاحتمال لكلام الشوبة حمل البعض الخير والشر في قولهم ان الواحد
لا يكون خيرا وشريرا على الوجود والعدم اللذين هما خير محض وشر
محض هذا وح فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك يجب لا دفع ما
ذكر اذ من وجود الخير والشر في العالم لا يلزم ان يكون مبدئه خيرا

جل مبدئه خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة
على الظهور واكتفاء بما ذكره الشارح فتدبر ولا يقال ان للمستدل
ح ان يقول ان مرادي بالخير والشر في العالم هو الوجود و
العدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة ولا يستقيم على
هذا ان يقول المحشي ودفعها انما يكون عما سبق لانا نقول المحشي غافل
عن هذا التوجيه وانما نظر الى التوجيه الاول الذي ذكرنا سابقا
كما اشرنا اليه فتامل قوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكروه يعني ان حاصل
هو ما ذكروه وقد دفعها وما مثل هذه التكلفات مما لا محصل له اذ لا
يوجب تقويتها بل لا يدفع الا اضعفها فافهم مبحث العلم قوله ثم بواسطة
يدل على تعلمه تعالى بذاته قال بعض الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم
انه هو الذي يعلمه والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع والموضوع
ذاته فاذا علم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك المحقق الدواني في شرح العقائد
وفيه تامل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به ولعله
لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى امكانه حيث
قال اذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه افعاله

قوله والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والمفاسد وبشتمل على حكم ومصالح

چیزرا دانستن چیزرا دانستن چون دانستن چیزرا دانستن

ومن امکان ذلک العلم یلزم امکان تحقق العلم بذاته ومن امکان تحقق العلم بذاته یلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشئ بذاته لایمکنه الا بحضور ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم یحضر لایکون ذاته حاضرا کما لایخفی علی المتفطن انتهی وفیه ما فیه فالاولی ان یقال لما ثبت البداهة فلو کان کل من علم الغیر یعلم ذاته لاسیما اذا کان عالما بلطایف الافعال تامل قوله ای بتجرد الواجب الغرض من هذا التقریر ان الکلام والتجرد لیسا علی نسق واحد فان الاول صفة الافعال والثانی صفة الواجب ثم تخصیص التجرد بالواجب مع ان تجرد کل دلیل علی علمه لکون الکلام فی علمه تعالی ولیفه لابد من حمل العلم فی قوله دلایل العلم علی علم الواجب کما لایخفی وح فلا بد من ذلک التخصص هذا وقد وجه بعض المحشین ذلک التخصیص بان تجرد غیر الواجب لیس وان دل علی العلم علی ما سیجئ ولکن الدال علی العلم التام الکامل لیس الا تجرد الواجب جل شانه وهو کما تری قوله یدل علی علمه بذاته اما التجرد بالمعنی المشهور فلما سبق فی بحث الاعراض مستقصی واما علی التحقیق

قوله والتجرد ای التجرد الواجب وهو علی المشهور کونه غیر جسم ولا جسمانی وعلی التحقیق کونه غیر محتاج فی الارتباط بالغیر بل کونه محض الوجود الحقیقی المنزه عن المهیة والاعراض یدل علی علمه تعالی بذاته اولا وبواسطته یدل علی علمه تعالی بافعاله ثانیا وفی هذا الدلیل سر تامل فیه لئن کنت ذا شوق فانظر الا اهل الاشارة والذوق حور

فلانه هو التجرد بالمعنی المشهور مع زیادة قید هو کونه عین الوجود والظهور فوجوب کونه عالما بذاته اظهر هذا فقد قوله وبواسطته یدل علی علمه تعالی اذ العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول قوله وفی هذا الدلیل سر تامل فیه کان السر هو انه بهذا الدلیل ای الذی تمسک فیه بالتجرد الحقیقی کونه عالما بجمیع ماسواه من غیر تمسک بما ذکر انه عالم بذاته فیکون عالما بافعاله لیفه وذلک لانه اذا کان الواجب نفس محض الوجود الحقیقی غیر محتاج الی الارتباط بالغیر بل جمیع ماسواه موجود بالارتباط به والانتساب الیه علی ما هو ذوق المتالهة فیکون تعالی عالما بجمیع الاشیاء البتة اذ العلم لیس الا ارتباط خاص بین العالم والمعلوم یوجب ظهوره وانکشافه عنده فاذا کان وجود جمیع الاشیاء بالارتباط به سبحانه فیکون کلها ظاهرا منکشفا لدیه وما ذلک الا العلم فتدبر ولا تجعل لئلا یکون السر هو ما ذکره بعض المحققین من انه اشارة الی ان علمه تعالی بذاته عین علمه بافعاله اجمالا کما سیجئ فی کلام المحشی تصریحا وتلویحا غیر مرة انتهی وقال بعض الفضلاء

اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريقة اهل الاستدلال
والعلوم الظاهرية وتوقفه عند اهل التالة والذوق والحال
كما ذكره اللهم ارزقنا وتحقيقا انه اشارة الى ان ما يدل على انه
لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ جعل مناط التوحد
المقتضى للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره
في الواجب تعالى وتحقيقا انه اشارة الى انه بعد تمام ما قال الصوفية
من انه لا موجود سوى الله تعالى هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى
اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل
على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى بعد الوجه الاول والثالث واما الثاني
فمع بعده سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم للوجود بحيث
لا ينفيه عما عداه كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور دليلا على
العلم وهو لا ينحصر في الواجب نعم قد يقال السيد المحقق الداماد
قدس سره الرزيل ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لها وجود بل
هي منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود ليس لها عارضا لها ولا قائما
بها ولا متهيئا بها بل مصداق حمل الوجود عليها منتسبا بها الى الوجود

بزبان بود فرو گفت محتاجم بازی گفت با اگه بقا روان نزگفه

قوله واستدل كل شيء
اليه بهذا الدليل على تقرير اتم اما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية
بعد ضمه الى دلائل اخر دالة على علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل كلام المصنف والاخير عام اتى اتم اما يدل
على عموم العلم لكن فيه صرف عن التبادر ويمكن تحصيل سند القول على دليلين اخرين يدلان على

كما ان الحداد هو من ينتسب الى الحديد وذلك هو مصداق
حمل الحداد عليه لا من يقوم به الحديد هذا على ذوق التالة
وهذا على الصوفية على من ذلك فانهم يزعمون ان الممكنة لا بطلان
عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة القدسية
الواجبة وتسبتها الى تلك الحضرة كنسبة الامواج الى البحر
والاشعة الى النور والتعينات الى الطابع الكلية ثم اذا لوحظ
ان الظهور الحق اعني هذا الوجود الحقيقي ليس الا للموجود الحق
الاول تعالى شأنه فليس الظهور الا له فالظاهر الحق هو الله سبحانه
وانما المخفي ما عدا ذاته تعالى فاذن هو خفي من فرط الظهور
ونسبته الى عقول العقلاء في الخفاء من سنة الظهور نسبة
الشمس الى قوة الباصرة بل لا نسبة بين الغيبتين فتبصر انتهى وكأنه
لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للس
اظهها اخرى بالسر فتامل قوله هذا الدليل على تقرير اتم
قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه اشارة الى تخصيص
الاخير بكونه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم يتقدم اليه

ان

شئ آخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شئ آخر
ليصير عالما كان الدليلان الاولان ليفيدان ذلك كما عرفت انتهى
وفيه ان الدليل الاول بعد الضم ليفيد على ما قرره ليس بعام اذ لا يلزم
منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة وبذاته ليفيد بناء على القضية المذكورة
واما بسائر الاشياء مثل افعال المخلوقات فلا واما الثاني فهو بعد
القضية يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت
علمه تعالى بذاته باي وجه كان لا بخصوص الوجه الذي ذكر في الثالث
ثم يثبت علمه بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني
بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكره وهو بل غرضه
ان جعل هذه الثلثة ادلة وان يكون الثالث عاما مع انه لا يصلح لذلك
ما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخفى فخانه ولو حمل قوله والا يكون
عام على انه دال على عموم العلم لا على اصله يعني لزم الدليلين
الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذا الثالث انما هو لاثبات
عمومه وان احتاج الى ضميمة فلا خفاء فيه لكن فيه صرف عن مبادر اللفظ
كما لا يخفى ثم لزم هذا المحقق بصدد تقرير الثالث على وجه لا يحتاج الى

تعلم

فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس
مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شئ من الاشياء فهو
تعالى اكونه غير متعلق بشئ من الاشياء غير موجود لشئ من الاشياء
بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له
له حاضرة عنده منكشفة لديه وغير غائبة عنه تعالى لوجوب كون
العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد
من حصول الصورة لنا كما صرح المحقق قدس سره في شرح الاشارات
فهو تعالى عالم بها لامحالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لا
قائم بذاته وحاضر عنده موجود لديه غير غائب عنه كما عرفت
فثبت علمه تع بجميع ما سواه وهو المطلوب بقي هذا التقرير
لا جابة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلايل اخرى دالة على
بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات
المطلوب انتهى وفيه انا لا نسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له
كونها موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بدلة من دليل على وجوب
كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والثاني

ويمكن اثبات هذا الاصل العام مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات واما الاول
انه تعالى لما كان مبداء لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبداء لفيض العلوم
على العلماء وكان فيه فيض العلوم وملهمها فكان عالما بذاته
بالضرورة

علة للحرارة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما يسلم في افعاله دون
في افعال مخلوقاته فلا تم لا يخفى انه على تقدير تماما انما يدل
على عموم علمه تعالى بذاته ايضا مع ان ظاهر قوله والاخير عام
انه دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتامل قوله لكون الفاعل
يمكن ان يناقش فيه بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا كونه عالما
بما علم معلولاته وح فعلم العلماء بذواتهم لا يدل الا على
الواجب تعالى فيذواتهم لا بذاته تعالى على ما هو المدعى فالا
ولى ان يقال انه تعالى مبدء لجميع الموجودات التي منها العلماء
به تعالى فيكون هو تعالى ايضا عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل
اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا علمه تعالى بذاته بوجه
ما لا بالكنه قلت على تقرير المحشي انه لا يثبت الا ذلك اذ
العلماء لا يعلمون ذواتهم الا بوجه ما فتامل قوله ويمكن ان يثبت
بهذا الدليل العلم مطلقا اي في الجملة بان يقال انه تع لما كان مبداء
لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالما في الجملة بالضرورة لكون
الفاعل اشرف ثم تثبت العلم بذاته تع بناء على ما اشار اليه بقوله

ثم باحد من الوجهين المذكورين يثبت ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات

من ان الغير يعلم ذاته بالضرورة ثم يثبت بجميع الموجودات بناء
على ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة
التي اوردنا على التقرير الاول لا ترد على هذا التقرير فتدبر
قوله ثم باحد الوجهين المذكورين اه اما على الوجه الاول فبقال انه تع
فياض جميع العلوم وملهمها فيكون عالما بذاته واذا كان عالما
بكون عالما بجميع الموجودات واما على الوجه الثاني فبقال انه تعالى لما كان
فياض جميع الموجودات العلوم فيكون عالما في الجملة واذا كان عالما في الجملة
واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على
ما اشار اليه واذا كان عالما بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات
هذا فقد ظهر فساد ما توهمه بعض الافاضل من امكان اجراء
الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى ما تكلفه من ان المراد
باحد الوجهين هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي خدشة
لان ظاهرها انه بعد اثبات علمه تع بذاته يمكن اجراء
كل من الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات وليس كذلك
كما ظهر مما قربنا ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما

العلماء

بذاته بالضرورة لكان اولى وان كان فيه خدشة حيث
اثبتوا العلم في الجملة وح فلا يلزم الوجه الاول وبالجملة المقصود
بين وامر العبارة هين فتامل قوله علم الواجب بالذات
بذاته صلة للعلم وحمله على التبيينية كما احتمله في بعض الحواشي
بان يكون المعنى انه لم ينف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار
حضور ذاته الذي هو بمنزلة حضور الاشياء كما سبق تحقيقه
بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء بعيد جدا و
في بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ قال وهو اولى
وهذا بناء على الوجه الذي ذكره محل هذه الحاشية فتدبر
قوله ظنا منهم ان هذا العلم التفصيلي هو العلم بمعنى انهم ظنوا
ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل
ايجاد الاشياء في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء
في ذلك الوقت اصلا فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا
العلم بذاته تعالى اصلا وايضا لم ينكروا العلم بالاشياء بعد ايجادها
بل انما انكروا العلم بالاشياء قبل ايجادها وذلك ليس بناء على

سيجيء

وسنتقله واما على زعمنا
فالاولى وجوده كما شهد
به سياتي في الحاشية

على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فاذكروه لا في
العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض
هم الذين عبر عنهم الشارح بقوله وضمهم من قال انه تعالى لا يعلم
الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استدلوا به على
غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء فقط ظ وقد صرحوا ايضا
به على ما ذكر الشارح وكذا على عدم شموله العلم بذاته فانه لا
يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي التفصيلي دون الاجمالي
ليفيد ظ اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها
مطلقا كما يشهد به التامل فان قلت العلم الاجمالي على زعم المحشي
ليس الا العلم بذاته تعالى والدليل المذكور لا ينفيه قلت الدليل
المذكور لا ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو بعينه علما اجماليا
بالاشياء واما لو كان علما بها على ما هو زعم المحشي فيحيد الدليل
المذكور ويخ الدليل المذكور ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء
فتامل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر فساد ما قاله بعض المحققين
من ان الاولى ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته

فليفيه

سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم
وح يكون لظنهم ان العلم انما هو هذا والا وجه وكيف
يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون
علما ولهذا دليلهم انما يتم باستحالة حصول صور المتكثرة
في ذاته تعالى باستحالة كون العلم قبل الايجاد اشيء وذلك
لما اشرنا اليه من ان المشار اليه بهذا في قولهم ظاهرهم ان العلم هو
هذا هو العلم التفصيلي الاجمالي الذي قبل ايجاد الاشياء وح
فاندفع الاستبعاد الذي ذكره واما ما ذكره بقوله وليقل فبناء
على توهم ان البعض الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشارح بقوله
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته اه وليس
كذلك كما عرفت فتامل وقد اورد بعض المحشين على قوله كما يدل
عليه الدليل اه بان هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي
لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا
من بعض الايحاث على الدلايل الغير التامة ثم نقل كلاما عن المقرر
قدس سره في نقد المحصل يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم

انه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئا وانت خبير بسخافة الايراد ظاهرا
لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم في نفي العلم مطلقا
على ما نقله المقرر لا عبرة باشعاد دليلهم بخلافه غاية الامر ان يكون
هذا ايحاثا على دليلهم لكن الكلام في صراحة كلامهم فيما ذكر اذ
ما نقله عن المقرر لعله يمكن حمله على نفي العلم الزايد على الذات
كما يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان في بعض الحواشي بصدد دفع
هذا الايراد تصرف كلام المحشي من ظاهره فحمله على ان
المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تخيلوا
انه لا يعلم علما له ونفوه فبعضهم نفوا العلم التفصيلي الذي
هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه بها
واراد بالعلم المغاير للذات ظاهرهم ان العلم لا بد ان يكون
مغايرا للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات
كما في علم الواجب بذاته وبالاشياء فلم ينفوا ما هو علمه تعالى
حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى
سخافة فان حصول ما ذكره يرجع الى اعتراض المحشي على

بالاشياء قبل الايجاد
وزعموا ان هذا العلم
التفصيلي

قوله وجاز ان يكون فوقه الخ جاز عند السائل في اول نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه لم يكن ان يوجد على احسن منه وعبارته يوهم خلاف ما ذكره الشافعي

من نفى العلم بان دلايلهم لاينفى العلم مطلقا بل العلم التفصيلي او العلم الزايد ولا يتأتى من له ربط باساليب الكلام انه ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على انه على هذا التوجيه ليفم لاينتفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم باذكى لايدل على انهم تخيلوا العلم ذلك بل لايجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا كله مع ان قول المحشي في الحاشية الاتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت منافاته يابى عن هذا التوجيه كما لايخفى وهذا تمام ما اعترف صاحب هذه الحاشية ليفم فتامل قوله والبعض الذي نفوا العلم بذاته اه هم الفرقة الاولى التي نقلها الشارح من المخالفين ولشعار دليلهم باذكى باعتبار ان العلم الزايد نسبته لا العلم الذي هو عين الذات ليفم ولا يخفى عدم وقعه ثم انه لم يتعرض للفريقين الاخيرين من المخالفين لكن حالهما ظاهر فان الاولى منهما صرحوا بكونه تعالى عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمتكثرة

ما فيه ذل

فلما الربو اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه افعل والعلم بان شيئا كذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وحكاه الفرد وي عن بعض العقلاء جاز فان فعل قد يصدر من حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت والطيور على ما هو مشاهد بين الناس مشهود مع انهم ليسوا من اهل العلم فضلا عن موجده هذه الاثار وهو ظاهر في الحيوانات غير الكوني ان يكون فيها من القسم قدرة تهتدي لاكل ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بكيفية ذلك الفعل والا لم يكن ذلك الفعل فعلها بل فعل الله تعالى فاعرف هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع ويندفع به كثير من الاوهام والله الموفق بمنه وكرمه فهو انه تعالى قادر اراد ذلك الفعل بالقصد والاختيار فاوجده على ما ينبغي ويقتضيه ذلك الامر العالم به المقصود

فقط فلا مخالفة لهم مع ما ظنه المحشي فتامل قوله والا فلان من وجوز فلان حمله على التجويز في بادي النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر وليفم يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي وغيره او انما الجواز فالظاهر منه الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار الثالثين ما ذهب اليه الشافعي والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناء على مختاره وان لم يصح من جانب المتمسكين بهذا الدليل كما لايخفى قوله لم يمكن ان يوجد على ما فيه من الاستخالة ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى ليفم لايسع المقام نقلها قال الشارح انه تعالى قادر هذا بناء على حمل القدرة على معناها المشهور لكن العمدة في اثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت وح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولوضح ذلك فليتمسك بها ولا تم لايخفى ان باثبات القدرة انما يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته الا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصله

وقد يمكن ان يكون عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور او يكابر في توقف

فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون الرسل عالما والا لم نسلم ذلك مكابرة نعم

يتجه ذلك في صفة الكلام على ما مر به الامام رح

القدرة وهو ظاهر ولا بعوجها اليه كما يظهر للناظر فتامل قوله وح لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات عموم اثبات عموم علمه تعالى بل على علمه بالمعجزة الخاصة واثبات العلم بها لا يتوقف على عموم العلم بل يجوز ان يحصل عند مشاهدة المعجزة العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى ويحصل ايضا عند ملاحظة احكامها واتقانها العلم بكون مبدائها عالما وح فلا يرد ورود فيه تامل لان اثبات النبوة يتوقف على اثبات العلم بامور اخرى ليتم مثل العلم بدعوى الشخص رسالة او كذبه وان ظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا فتدبر قوله ان اراد بالخطور اه يعني ان المجيب ان اراد بالخطور الذي نفاه الخطور بالتفصيل بان يكون المراد انه لم يكن كون الرسل عالما ملتفتا اليه لنا ملحوظا على التفصيل فنسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجوب اصل علمنا بكون الرسل عالما وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع لا اصل

العلم

قوله وخفاء الضرورة على بعض العقلاء جائز وهذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت انه

قوله وقد يمكن اه اقول العلم تسكوا في عموم العلم وشموله للجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله ونسلم لكن بقي بالبال اه نسلم ان اراد بالخطور التفصيل فلكن نمنع الالتفات بها مستفادا من الشرع لاصل العلم ونسلم ان اراد بالخطور حصول العلم بان يكون معلوما الا انا

قوله والظاهر الخ

العلم والكلام في اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع وهو مكابرة هذا ولا يخفى بخافته هذا التردد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما والالتفات اليه ليتم اذ لو لم تلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه فلا يجدي علمنا به لو لم نلاحظه في هذا الوقت الا ان يقال ان حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما يستدل على الطالب بمقدمات استقرت في ذهننا وان لم نكن ملتفتا اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات القريبة فلك ان تقول ان علمه تعالى من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكر المجيب شرطية لا يقبل المنع سواء حمل على الخطور التفصيلي او على اصل العلم فان بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع

ما اخبر وابه وان لم تعلم شيئا آخر اصلا فالاولى ان يعترض
على المجيب بان الشرطية التى ذكرها مسلمة لكن الكلام فى ثبوت
مقدمها يعنى ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كانه لا
يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما اذ بناء اثبات ذلك
على انه تعالى عالم بها وبقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة
على يد الكاذب فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته
لا يثبت صدق الرسل وقد عوى انه يحصل العلم بصدقهم
بمجرد ملاحظة المعجزة كما نقل عن غياث الحكماء لا يخلو عن اشكال
وكان هذا هو الذى حكم الشبان انه مكابرة فتامل قوله
فيكون الالتفات بجا اى بصفة العلم وفى بعض النسخ بها فيكون
راجعا الى العلم والقدرة والمجيب ان لم يتعرض للقدرة لكنه
لما كان المورد قد تعرض لها على سبيل الاستطراد اشارة الى
ورود الاشكال ايضا على من اثبت القدرة بالشرع فاشار الى حتى
الجريان الجواب فيها ايضا وبهذا قد تعرض للقدرة ايضا فى ذيل
قوله الاولى فتامل ثم ان الباء للتعدية وامر بتعدية الالتفات الى

والاولى ان يحمل كلامهم على ما قرفان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع
وانه يمكن ان يقال انه اراد من شك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم المتقدم
على ايجاد الممكنات فى الاعيان فى لا يرد ايضا عليه
الايراد المذكور فتدبر

الى دون الباء على ما ذكره السيد الداماد سهل وما ذكره
من ان الباء للتعدية وضميره الثانى للمعجزة اى يكون الالتفات
الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة ولكان اصل
العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل بعيد جدا
قوله والاولى ان يحمل كلامهم اه قد اشرنا الى ما فيه فتذكر قوله
ولقائل ان يقول يمكن ان يتوجه آخر من قبل من يثبت العلم بالشرع بان مراده
اثبات العلم المقدم على ايجاد الممكنات فى الاعيان لان بعضهم انكر
ذلك لا اثبات اصل العلم وح فلا دور لان اثبات الشرع لا يتوقف
على اثبات العلم المقدم فتدبر نظر لان اثبات الشرع يتوقف على
اثبات العلم المقدم اذ لو لم يكن تعالى عالما بصدور المعجزة على
يد الكاذب قبل صدورها بل انما علم بعد الصدور او مع الصدور
لقبح لما امكن منعه منه توضيحه انه نعم اذا لم يعلم الاشياء قبل
وقوعها فلا يكون علمه بعد الاكاد توقيفيا فيكون انكاره لا يمكن ان
يرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعل فكذا علمه بعد واذا كان علمه
تعالى بهذه المثابة فكانه لا يمكن ان يصير دليلا لفعل ما نعا عن

واما دليل الحكماء فالاول منهما البارى تعالى مجرد وكل مجرد عاقل عالم وقد مر الكلام فيه فيستقيم
والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة
عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل فى شانه تعالى لان ذاته جل
وعلا غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته شرح

وقوعه فكذلك لا يمكن ان يصير علمه تعالى عن وقوع شئ مانعا
وح فاثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم ولا يكفى فيه
مثل هذا العلم فتامل واعترض فى حواشى الفخرية بان التصديق
بارسال الرسل ما توقف على التصديق بالقدرة يلزم الدور
اذ العلم ماخوذ فى حقيقة القدرة اقول والجواب بان المراد
بالقدرة ههنا هو ما حققه المحشى لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ
فى الثانى لا الاول على ما فى بعض حواشى مدقوع بان اثبات
الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور البتة فيلزم الدور بل
لا توقف له الا على ذلك فلا يصح لزيكون المراد بالقدرة ههنا
هو الاول لا الثانى وكان قول هذا القائل فتامل فيه اخر
كلامه اشارة الى هذا فالحق فى دفع الاعتراض لزيقال الماخوذ
فى القدرة ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا
ظاهر جدا فان قلت قدرته تعالى يجب لزيصح للمنع عن الفعل ولو لم يكن
العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم لم يصح لذلك قلت هذا مسلم
لكن على هذا لا يجب لاتمام القدرة البتة فى الامين بل يجب لزيقال

ان اثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم البتة فيلزم الدور
كما ذكرنا وتوسيط القدرة لبيان يدل على ان لا نظر الى ذلك
الا ان يتوسيط القدرة لبيان التوقف على العلم المقدم ويكون
حاصل كلامه انه تعالى يجب لزيقيد على المنع وما ذلك الا بالعلم
المقدم وح فيرجع كلامه الى البحث الذى اوردنا لكن الظاهر انه
لم يتفطن لذلك بل قال ولم يقل والله يعلم حقيقة الحال قوله
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين
المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية
اما المانع من العاقلية فلان لا يكون الشئ موجودا لغيره سواء كان
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهى المادة
وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشئ معقولا
مطلقا بل من كون الشئ معقولا بالجعل فى العاقل فان المعقولية
قد يكون بحضور عين الشئ عند العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده
بان يكون صورته حالة فيه وح يجب لزيكون تلك الصورة مجردة عن المادة
وعلائقها واما التركز على الشئ حاصلا عند العاقل فحصول المعلول

قال بهمنيار في كتابه التحصيل والمكان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده
لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح لئلا يكون ما وجوده لغيره مدركا
لذاته ومدرك ذاته يجب لئلا يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته او ليس وجوده الا كونه
مدركا

لعلة فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلايقها كما سيأتي فلا يصح
يكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل
مطلقا في المادة وعلايقها فاحتفظ بذلك انتهى والظاهر
المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية والمراد
بالمادة ههنا ما يشمل الوضع وح فيستقيم حصر المانع عن التعقل
في المادة وعلايقها والا فبادر عليه فتامل قوله ولما كان وجود
المحسوس والمعقول اه هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد
ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته اي وجوده في نفسه عين وجوده
لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعى الشيخ في الاعراض لزم وجودها
في نفسها عين وجودها الرابطي وانت خبير بامكان ذلك الا على
في العلم الحضوري وكذا الحصولي ليقف بناء على ان يحمل المحسوس والمعقول
فيه على الصورة لا على ما هو المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي الشيخ من
وقوله وكان وجوده لمدركه اه اشارة الى دعوى اخرى هي غاية
الوجود للمدرك مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان
يكون الوجود لنفسه للمحسوس والمعقول هو عين المحسوسية والمعقولية

وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو
محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي المحسوسية والمعقولية
هو الوجود للمدرك وقوله وكان وجوده لمدركه اشارة
الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ليقف هو المحسوسية والمعقولية
وبالجملة المراد من المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية
مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر كليا وعلى
التقديرين فقوله لم يصح لئلا يكون اه جزاء لذلك الشرط المركب فتامل
قوله لم يصح لئلا يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته والا لكان
وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده
لغيره او نقول بناء على التقرير الثاني والا لكان مدركيته
عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره
ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته اذ يكون
بناء على التقرير الاول نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون
هو ادراكه لذاته ايضا بالمآل او نقول ان ادراكه لذاته يئول الى وجوده
لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه

لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده
في نفسه الا كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا
لذاته اولان وجوده لذاته ليس الا كونه مدركا لذاته اذ المدركية
لشئ ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول فلان دعوى
الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شئ خلاف الظاهر
بل الظاهر اطلاق الوجود على المعنيين انما هو بالاشتراك اللفظي ولو سلم
عدم ذلك فلابد له من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على
الاستلزام اي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول يلزمه الوجود
لمدركه وينزع منه ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به
او عدم القيام لغيره فمم فان اراد به ما مر اولا وعدم الغيبة
عنه فمم لكن على هذا لم لا يجوز ان يكون شئ قائما بغيره ومع
هذا يكون مدركا لذاته هذا ولم يرد عليه انه ان اراد
ان كل ما هو محسوس ومعقول لشئ فوجوده في نفسه هو وجوده
لمدركه فمم لكن لا يلزم منه لزوم كون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته بل يكون اثباته به مصادرة على المطلوب فان ارادت

الوجود في نفسه لكل شئ هو الوجود لمدركه فمم لا بد له
من بيان وايضا لا تم المقدمة الثانية اي ان الوجود للمدرك
هو عين المحسوسية والمعقولية بل لعله يشترط فيهما شئ آخر غير
الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون في مدرك ذاته
نفس وجود ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما وجوده لذاته
هو مدرك ذاته كما لا يخفى واما على الثاني فلانه ان اراد
ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود للغير اي غير كان
هو المحسوسية والمعقولية فلا نسلم ذلك حتى يثبت بالدليل وان
اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود
للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية
فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة فمم لكن لا يتفرع
عليه ح شئ مما فرعه عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد
بالوجود للغير هو القيام به او عدم القيام بغيره فمم ولو سلم
فلا يتفرع عليه القرينان الاخيران كما لا يخفى فان اراد
ما مر اولا وعدم الغيبة عنه فمم لكن لا يتفرع عليه ايضا شئ مما فرعه

وكذا الوجود للغير اي غير كان

فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها واما
الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا كان
وجودها لغيرها

عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك
من انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك
عين المحسوسية والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك
القيام به او عدم القيام بغيره فهم كما ذكرنا وان اراد به
ما تينا ول عدم القينة عنه فم لكن على هذا يجوز ان يكون
شئ قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرناه
وليس لانم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركية اذ لا
الوجود لذاته اذا كان ذاته مدركا عين مدركية لها والكلام
انما ليس الا في اثبات كون الذات مدركا خ فتامل قوله لا يصح ان
يكون مقارنة للمادة ما ذكره على تقدير تسليمه انما دل على انه
لا يجوز ان يكون مقارنة المادة بالحلول فيها واما اذا كان شئ
مقارنا للمادة بان تكون جزءا له كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم
جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراك الذات انما يكون
باداركل اجزائه المفروض انه لا يمكن له ادراك جزء الذي

حيث ح

هو مدرك لذاته بعض اجزائه لانه لو كان كذلك لزم ان يكون كل ما ح
مشتملا على شئ آخر هو ايضا مدرك لذاته وهو باطل

ع

كلما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته وليشهد بهذا الاصل القوى
الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها

هو الصورة لانها مالئة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم
بشئ اجمالا بدون ان يحصل العلم باجزائه وليس ان تحاول
الصورة في الهيولى لا يصير مانعا من تعقل شئ لها اذ يمكن ان
يعقلها باعتبار حضورها عنده او يصورها وح المعتبر بوجود
تلك الصورة لا ذي الصورة كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون
الصورة معقولة اصلا وهو غير معقول فتامل وبتوانه لما كان
احد جزئيه هو الهيولى والاخر الصورة وشئ منها لا يصلح لان يكون
عاقلا لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه ايضا نظر لا يخفى قوله
وكل ما هو محجوب عن ذاته اي غير مدرك لذاته فلمقارنة المادة غير مدرك
ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه
حجبه هو مقارنة المادة قوله لا يدرك ذواتها لكونها موجودة
لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول
من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون
نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق
كما افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل هنا الا ان

قوله فلمقارنة المادة
تعليل لقوله غير مدرك
ذاته ح

ثم قال في الفصل الذي يلي العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقوليته الشيء ووجوده من حيث هو معقول ملاحدة فاذا امكان وجوده لغيره كان معقولا له واذا امكان وجوده لذاته كان معقولا ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المهية واضعف الموجودات ماحقيقة القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات وهو اقوى منه في باب المعقول انتهى اقول قوله واضعف الموجودات

منافون المادة يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وح فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفوس الحيوانات البحتة مجردة عن المادة فتأمل قوله ووجوده من حيث هو معقول اى وجوده لعاقله فافهم قوله وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد ضم الصورة فتصير موجودة بالفعل بقارنتها فظ ان هذا يكفي لظهورها وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية هو ما ذكره اذ لا يجب في العالم ان يكون وجوده من ذاته والا يخرج جميع الممكنات لان وجودها من علتها هذا ثم لو قيل ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف راى اهل التحقيق فتأمل قوله الذي يظهر من كلماتهم ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد لكن حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها لا يقبل الظهور والانكشاف فلهذا لا يصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل فكانه اعتبر في كون الشيء عالما

ماحقيقة القوة استدراك لية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم لما كان للظهور والانكشاف وليس الموجود وجودا بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف فيما لا يوجد وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين بقولهم المثل ان مدرك التعقل حضور المهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير عائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته مع ما ذكر من ان يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا معينا لا يخالطه قوة واستعداد والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل فلان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل انتهى وهنا كلام اخر سيجيء ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى هي القوة منافي لما حققه في رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور والجواب بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علتها فليس ههنا موضع تحقيقه

فمنوع لم لا يصح جعله دليلا على كون المجرد عاقلا بنفسه لانا نعلل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم لا يجعل تجرد العقل عن الهيولى دليلا على ان المجرد بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العقل فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قالوا الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وكلما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاهنا ان القضيتان مترتبتان قولنا كل عالم

فتأمل وايضا لو جاز تحقق الشخص بدون الوجود فيمكن ان يتوهم ان يكون معنى حقيقتها القوة لانها في الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معنى تشخصيا يستعد لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منها فتأمل **قوله** فان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها لا تعدو ان تكون مدركة كالمتوهمة اذا كان الوجود هو الظهور ومستلزما له والهيولى وجود لا اعراله ولو كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بإزاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو في فوق جماعة لكن الحق ان ادعاء ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي قائم بالغير ظاهر لنفسه ليس بشيء وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما يصير موجودا بعد ضم الصورة كما قال الشيخ في تعاليقه

الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض ويجد ذلك فيمكن ان يقال انها ليس وجودها وجودا ضعيفا بل كسائر الموجودات لكنها لخالطتها بالصورة وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها قال الشيخ ان معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجردا البتة فلا يكون عقلا ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبر ما في كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكروه من كونه مجردا تماما بذاته ان لا يكون مخلوطا بشيء آخر بحيث لا يمكن تعينه بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتأمل **قوله** ففي وجوده اذن معقولية لذاته وعقلية لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد حضر عنده مجردا آخر عاقلية لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما نقله بعض سادة المحشين من انه لا يليق التكثر له في الاعتبار فليس هو بشيء لا حاجة له الى البيان **قوله** فوجوده عقل اه كونه عقلا ظاهر واما كونه عاقلا ومعقولا لذاته فكما

ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة هو غير محجوب عن ذاته فهو حي وعقل اذ معقولية لذاته وعقليته لذاته هو وجوده اذ عقل وعاقل ومعقول وبيان انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس كل مجرد عن المادة موجبة كلية حتى يكون كل مجرد عن المادة وعلائقها معقولا لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل

واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بوسط او بدونه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد
عليه انا لانسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلا يجوز ان يشترط في بين الحاضر وبين ما حضر هو عنده
فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا يدرك الا نفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها واما الثالث فلان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد تم الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير
والوجه الثالث فمزيف اما الاول فلان عالم اي فاعل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات كما هو الوجه الاول والثاني

نرى بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا ومعقولا لا
بجوده والظاهر انه اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان يحمل
الموجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود تعالى لا
على الوجود المجرد عن المادة وح فكون وجوده عقلا وعاقلا
ظاهر لا كلفة فيه فتدبر قوله فلو عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلايقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا لم يظهر
مما نقل هنا من كلامه فكانه في كلام آخر له لم ينقل هنا قوله
حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لا يخفى انه
قد ظهر ذلك من كلامه الذي نظرنا هنا فلا يحتاج الى التمسك
بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق آخر او يكون هذا
الكلام وقع قبل ذلك فتامل قوله لكن هذا الحكم لا يصح في الجوهر
فيه انا لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج الجوهر
بالفعل الى التغير حتى يصير معقولا لم لا يجوز اشتراطها بشرط آخر
او كون معنى آخر وراء المادية مانعا عنها فتدبر قوله فهو ان
معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر

اي كل معقول هو مجرد
عن المادة وعلايقها

قوله والثاني انه عالم بذاته اه لا يخفى ما في حمل عبارة المتن على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد معنى الثلثة
المذكورة سابقا قوله اما الاول فلان العلم اه تقرير هذا الدليل على النهج الذي ذكره المواقف وشرحه هو انه
تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور المهية المجردة غير العلائق المغايرة
لنفس المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بغير الشرح عبارته لانا ذكره
مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته
حتى لو فرض عاقل لعقله بلا حاجة الى ان يتغير فيه شيء لانه
معقول بالفعل بمعنى انه يحقق ايضا عاقل عقله وح نقوله فهو
عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا لما لفرض
اذ يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل
عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الاخر ليف لعله يكفي لكونه معقولا
بالفعل كونه معقولا للواجب تعالى والمبادي العالية ولا حاجة
الى ان يكون معقولا لذاته فتامل قوله ومنشاء عالميتها لذاتها الا
تجردها هذا مما لا يتم على طريقة النظر ولعله يظهر بعد بس او كشف
والله تعالى يعلم قوله لا يخفى ما في حمل عبارة المتن وذلك لما مر
من ان جعل هذه الثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه
لا يصلح دليلا لما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخرج عن حزانة
من المعاني الثلثة المذكورة سابقا في الحاشية المعنونة بقول المتن
واستدل على كل شيء اه واحدها ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يكون
قول المتن والاخير عام اه والثاني والثالث ما اشار اليه بقوله وعلى

او لا يخفى لان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول

ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين اه لكن يحدث هذا
انه فلحكم سابقا بان الحمل الاول صرف من المتبادر فلا يتأتى
عليه ههنا اولا الا ان يقال انه مع انه صرف من المتبادر دل
من تقرير الشارح ويحتمل ان يكون المعنى الثالث اشارة الى
ما ذكره في الحاشية المذكورة في تقرير الدليلين حيث ذكر في
التقرير الدليل الاول تقريرين ويحدث هذا ايضا فانه اشار في
تقرير الدليل الثاني ايضا الى تقريرين فلما اعتبر تعيين التقرير في
الدليل الاول فكان اولى ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايضا
ويجعل المعاني اربعة لا ثلثة فتامل قوله اذ لا يخفى انه ليس المراد
من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث
هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان الحد دوريا
وليس كذلك اثبات علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره
بعض المحققين فلا بد ان يكون المراد حضور شيء عند شيء وح فلا يكون
العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له ليس بلازم كما لا يخفى
وانما يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده

الحضور شيء عند شيء او قيام
١٢ ط وكذا بعض المحشين انه
لا دليل على هذه التقييدات

وقد المقصود بكل منهما حاصل قوله ويرد عليه ما تقدم اه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم المذكور
او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لا يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم
عبارة عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له بديهي الانتفاء فيه ودفعه عن عبارته بما اشار اليه من ان نفس الانكشاف عالما بالمعنى

وايضا لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير المواقف ايضا
لان تعريف الخاص من تعريف الشائع فاذا كان عند حضور شيء
عند شيء يحقق العلم ضرورة فعند حضور الماهية المجردة عن
العلائق المادية عند الشيء المجرد القائم بذاته يكون تحققه
اظهر ولو منع الاظهرية فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا
فلا شك انه يحكم العقل به قطعا عند ملاحظة بداهة تلك
المقدمة فالمنع غير موجه فتامل وههنا كلام آخر سيجيء فانتظر
قوله اذ المقصود بكل منهما حاصل فالمنع وان توجه ظاهرا الكن
لا اقتضى شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في كونه لازما
وبذلك يتم المطلوب كما لا يخفى قوله فقد عرفت ان هذا المنع
فقد عرفت ما فيه قوله عند تصور ذلك اي من مجموع الامرين
فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون
واسطة امر آخر من الامور المادية وتواما عالمة بالمعاني الكلية المجردة
دون المعاني الجزئية المادية ولم يحقق في هذه الصورة الا حضور
ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته ولزكن باعتبار اتصافه

لا يكون لنفس عند الجزئي
الكلي وكونها عالمة
بنفسها

والحق هو الثاني وبذلك يحصل المطلوب كما مر

علموا ان المجرد والحضور بعد خلاف في كون الشيء معلوما لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف لاحتمال ان يغيبه الحضور الفياضي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المغير هو مطلق الحضور هكذا افاده بعض المحققين ولا يخفى بخافة امثال هذه الدلايل ثم ان القوم يلاحظ العلم بالماديات فيه ولو بوساطة الآلات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد انهم عندوا من ذلك ان الغفل اي ادراك المجرد عبارة عن ذلك لان مطلق العلم او انهم تحدسوا من ذلك ان العلم هو ذلك والا فلا ذلك ولذكار لانا نعم بحيث يتحقق في غير هذه الصورة ايضا ولا يخفى ما فيه من التعسف فافهم قوله والحق هذا الثاني لان العلم والتعقل صفة العالم والحضور صفة للمعلوم فيجب ان يكون العلم امرا لانا للحضور المذكور ويكون صفة للعالم وقد حكم بعض سادة المحشين من انه اذا كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت

الحصول هو ذلك لا مطلق العلم او انهم تحدسوا من ذلك ان العلم

بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما ذكره بعض المحشين

سابقا ان العلم هو وجود شيء مجرد قائم بالذات ولو كان امرا آخر فالحق ما قاله المحشي فيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين العلم والتعقل غير معقول اذ هو صفة المعلول كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكر سابقا ليس الا ان عند وجود شيء مجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة فتامل قوله لانه غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشون وانما قال على تقرير الشارح اذ على ما قرره المحشي من الوجوه في الحاشية السابقة يلزم منه التعود والانكشاف كما لا يخفى قوله فوجبان غير المجرد والاستدلال حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو عدم البعد قوله انه مجرد لا يوجب العلم فانا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم الذي هو حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة قائمة بذواتها وح يندفع ذلك المنع بالتقرير الاول ولاجل اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح

قوله فعلم لا يجوز اه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من علم الانسان نفسه واما كون المحسوس غير عالم بنفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل اشتراط المذكور كما لا يخفى وقوله في دفع على تقرير الشارح المحقق من عدم الغيبة الشامل عليه قوله لان ذاته غير غائب عن ذاته فيقال المراد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يستلزم العلم كما في صوره المحسوس وغيرها من الامور التي لا يصدق عليها انها غير غائبة عن ذاتها

وهو اشتراط التغايرين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى
التنبيه المذكور ومن استنباط عدم الاشتراط من علم الانسان
بنفسه واما التمسك بالمحواس فقد عرفت اندفاعه من ان علم
علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل
الاشتراط المذكور وهذا ولا يخفى انه يظهر من كلامه في هذه
الحاشية ان كون العلم عبارة عما ذكره صاحب المواقف لا يتوجه
عليه منع بخلاف ما ذكره الشارح وهو بناقض ما ذكره سابقا حيث
حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الشارح بديهي لا يقبل المنع بخلاف
ما ذكره صاحب المواقف قائلا انه يحمل سابقا حضور المعلوم
عند العالم على المعنى الذي اشرنا سابقا الى بطلانه فلذا حكم بان كون
العلم عبارة عن ذلك امر لازم له بديهي وقد تفطن ههنا
بالتغيير قائلا انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا
فكون ذاته غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى ايضا لانه غير بين و
لا مبين وان اراد مجرد حضور شيء عند شيء فهو مجرد لا يتوجه
العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالتردد في عدم الغيبة اذ كل مضى

قوله والعلم بانه اول خاصة الاول لانه اجل الواجبات الوجود في اعلى مراتب التجرد وتكون عالما بذاته
وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة غيره فتكون عالما بجميع
الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير
فالحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بجميع ما عداه بديهي

اريد منه يجب ان يحمل ما ذكر في التعريف لفظ عليه حتى يتم
التقريب فيراده عليه بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا يراد
على المحشي وهذا وبعبارة اخرى يقول انه حمل اولا ما ذكر في
بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه
ولا يجب حمل ذلك ههنا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من انه
دوري ورد ههنا في عدم الغيبة فحملها اولا على مجرد بعد
البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد ح انه لا يتم التقريب وقد
اشار اليه بما ذكره من ان هذا مجرده لا يستلزم العلم وحمله
ثانيا على عدم البعد مع الشعور والانكشاف وح يتم التقريب
لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه تم بل هو مصادرة كما ذكرنا
وح فلا يراد على المحشي ولا تناقض في كلامه فتامل قوله فان
الحكم بان الفاعل العالم اه مراده كما افاده بعض المحققين ان
هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم
بذاته عالما بما صدر منه وهو بديهي ولذا قال الله تعالى في مقام

وليعلم ان الواجب الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه بحسب ذاته بحيث يصير
منشأ للانكشاف جميع الموجودات قال الامير بيان ذلك ان حقيقته تعالى حقيقة يصدر عنها
مفصل المعقولات كالنفس المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا
موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده ومع الوجود البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة

الاستفهام الانكاري لا يعلم من خلق وهو اللطيف
الخبير اي لا يعلم نحاوفانه بالحال انه لطيف خبير اي عالم شأنه
بذاته والله تعالى يعلم قوله احدهما كمالي اجمالي فيه اشارة
الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال
فلا ضير في احتياج الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا
ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى
بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لها فيما
سيظهر وظن ان حضور الاشياء انما يكن بين وجودها لانفسها
ولا بد من القول بعلمه تعالى قبل الايجاد ليتحقق الاختيار
ولقيام الادلة الشرعية عليه فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو
عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وقد ذكروه في بيانه بحيل
وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه السيد المحقق الداماد
وهو غيره وهو ان ذاته تعالى بمنزلة اجمل جميع الموجودات (المعلومات) فاذا
علم ذاته تعالى علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل
الذي ذكروه وتحقيقه هذا الاحتياج الى البيان الثاني ان يقال

فاذا شعر بكلام حاد خطبه
بالكاف تفصيلا بعد شيء
للاشارة الى ان علمه تعالى

علمه تعالى اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ للانكشاف
جميع الموجودات اي كونه بحيث يصير منشأ لوجودها فان
الوجود هو الانكشاف فكونه عالما عبارة عن تمكنه من العلم
والانكشاف لا عن الاتصاف بالفعل كما سينقله المحقق الدواني
عن المصورة في رسالة تحقيق العلم وح يكون في التمثيل بالمعقول
البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة
لتلك المعقولات المفصلة بل هو عينها بالذات وانما الاختلاف
في نحوي الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت بالاجمال والتفصيل
ليس الا في نحوي الادراك لا في ذات المدرك وذاته تعالى بالنسبة
الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هو علة التفاصيل تلك
العلوم فالتمثيل لمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما
من قبيل مبدئية الكل للاجزاء والاخر مبدئية الفاعل للمفعول و
الاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين
اي ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان
تلك الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك

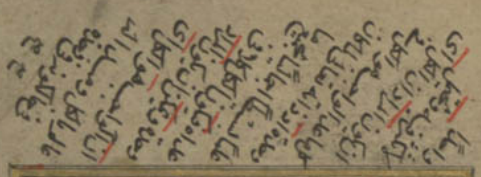
بل عنده تعالى اشد تجريدا انتهى وفى الشهود العلمى الكمالى كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات
ومعلوما وعلما والتغاير بين هذه الاعتبارات اعتبارى وانما اشار القارابى حيث قال
فى الفصوص واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهوظ فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو فرحت هوظ
ينال الكل من ذاته فعله بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثره علمه بالكل كثرة بعد ذاته وتحد

علمه تعالى بذاته علم اجمالى بجميع الاشياء هذا وهذا
ليس بشئ اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلى وهو الانكشاف
بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمالا تام منها فلو لم يكن ثابتا لله
تعالى فى مرتبة ذاته وانما ثابت له بعد ذلك بعد ان يوجد غيره فليس
اتصافه تعالى فى مرتبة ذاته بالنقص فى الخلو عن ذلك الكمال تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى
قوله بل ما عنده اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده
تعالى سبب لانكشاف الاشياء هو ذاته البسيطة البحت التى لا تكثر لكونه
فيها اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التى تحصل بعد التحليل فتامل قوله وعلما
ومعلوما هذا بالنسبة الى ذاته تعالى واما بالنسبة الى الممكنات
فانما يتقيم بناء على الوجه الاول فلا تغفل قوله وهوظ اى هذا
القول ظ والاظهر ان المراد ان واجب الوجود ظ اى ظ بذاته على
ذاته وفى بعض النسخ وهوظ بذاته وهو اظهر قوله فله الكل من حيث
لا كثرة فيه وذلك لانه لما كان مبدء الكل بوجود وعالما بذاته والعلم

بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل اى هو عالم بالكل لكن
بحيث لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين فهو فرحت هو
ظ عالم بذاته ينال الكل اى يعلم الكل من ذاته اى يكون علمه بذاته
هو بعينه علمه بالكل بناء على ما ذكرنا فى الوجه الاول او يعلم الكل
من ذاته بناء على ان ذاته مبدء الظهور الكل وليس المراد بالعلم به
الا مبدئيته له كما ذكرنا فى الوجه الثانى ثم ان الكلام الى هنا مطبق على
ما ذكره المحشى من العلم الاجمالى واما قوله بالكل بعد ذاته وفى بعض
نسخ الفصوص بعد علمه بذاته وقوله وكثره علمه بالكل كثرة
بعد ذاته فانما يناسبان طريقة الصورة كما هو المشهور من القائلين
والشيخ وتوجيههما بحيث يطابق ما ذكره المحشى ان يقال ان المراد
بهما العلم التفصيلى الذى هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالى او
يقال ان المراد من الاول هو العلم الاجمالى ويقال المراد من البعدية
البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه علما بعد اعتبار
الذات من حيث هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه
علما بذاته والمراد من الثانى هو العلم التفصيلى وهذا اظهر كما لا يخفى

وثانيهما علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدارك ومراتبه اربع

بعض الفضلاء او يقال ان قوله بعد ذاته ليس خبر الكل بل هو صفة للكل وقوله نفس ذاته خبر الكل من العلمين اي علمه
بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وبعد كونها علمه
بذاته نفس ذاته وهو ظ وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته
وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي علمه بالكل بعد ذاته
وبعد علمه بذاته وقوله ويجد الكل بالنسبة الى ذاته ظاهره ايضا
ينطبق على الاجمالي ويمكن حمله على التفصيلي ايضا يجد الكل بالنسبة
الى ذاته في ان لها علما بجميعها من غير ان يحل فيها ويوجب تكثرا
فيها بل كما سبق في المذهب الثاني للمطيين او بالحلول فيها لكن
لا يوجب تكثرا في اصل الذات بل في الامور العارضة له كما في المذهب
الاول لهم وبما كان قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا للحمل على العلم التفصيلي
فلو كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي ان يقال ويجد الكل
في ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل
في وحدة ظاهره منطبق على الاجمالي على الوجه الاتم الذي
ذكرنا اي فالواجب تعالى هو الكل في وحدة اي كل الاشياء في حال كونه



في وحدة اذ الكل كل في وحدة اي معلوم لذاته الاحدى وح
ينطبق على الوجه الثاني الذي ذكرنا في تحقيق العلم الاجمالي فافهم
هذا هو متفرع على سابقه ان حمل ذلك على العلم الاجمالي وعلى
اول الكلام ان حمل تمام الامر على العلم التفصيلي وح يكون حمل
ليفيد على العلم التفصيلي اي فالكل في وحدة بان يكون المراد
هو ما ذكرنا في بيان قوله ويجد الكل بالنسبة الى ذاته لينطبق
على العلم التفصيلي لكنه بعيد وابعد منه تطبيق الكلام على مذهب
القائلين بالصور قلت قوله ومراتبه اربع قال بعض المحققين
انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى
يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس
الامر فكانه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العلمي بعين
تلك الاشياء كذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة
على ايجادها وهي مراتب وجودات علمية لها فاوجد بمرتبة وجوده
تعالى اذ هو علة العلل بعد المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة
وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم

انه اجمالى الذى هو عين ذاته وثانيهما مرتبة وجودات العقول
المجردة التى هى وسايط فيضه ووسايل جوده تعالى
فلما تقدم بالوجود على الاشياء التى تحتها فى نفس الامر
فيجب ان يعلم الاشياء فى تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست
هى فى تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول فى مرتبة وجود العلة ومع هذا
انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء فى تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء
فى تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل
علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالى بسائر الاشياء التى
هى معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلى لذاته وعلم
اجمالى بمعلولاته وثالثهما مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية
انفسها تتقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى
تلك الماهيات فى تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها فى تلك
المرتبة بل بماهيتها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم العقل
فى الواح تلك النفوس فما يكون فى العقل بصور تفصيلية يكون فى النفوس
وهناك تمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبر عنها

هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة
فى النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك الماهيات
وعلم اجمالى بافرادها الموجودة فى الخارج فهذه هى مراتب علمه
الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين
الباقيتين من المراتب الاربع التى ذكرها المحشى هى مراتب علمه التفصيلى
فمراتب علمه الاجمالى ثلث ومراتب العلم التفصيلى اربع والمجموع خمس
واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلة فقط واثنتان اجمالية تفصيلية
باعتبار واخرى باعتبار وفيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة فى علمه تعالى
الى هذه المراتب والا لزم احتياجه تعالى فى صفة كمال الى غيره
واتصافه بالكمال بعد ما لم يكن بل علمه الكمالى بنحو ما ليس الا
علمه الاجمالى ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلى
لكن الامر فى نفس الامر كذلك اى ان كل موجود فهو مع ما هو
ممكن فيه من التصور حاضر عنده تعالى وظاهر للبرهان
يظهر علمه التفصيلى على التفصيل المذكور ولا انه يجب لاثبات
تلك المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب

باعتبار وتفصيله

احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول
عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكون فيه عند الواجب
تعالى وهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي
بالنسبة الى باقي المراتب بعد هذه المرتبة

عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في جميع المراتب مسلم
لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت
في جميع المراتب وهو يكفي بمرامهم واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره
يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص باربع او الخمس
غير متناهية ويجب علمه تعالى بكل منها في مرتبة وجوده علمه
فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا ما ذكره
من قوله فوجودات غير متناهية تلك العلل علوم بتفصيلية اتما
بذواتها وعلم اجمالي بتاثير الاشياء مبني على ان يكون صفات
العقول عينا لذواتها كما ذهب اليه الحكماء ولو قيل بزيادتها فيجب
ان يقال في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات
تلك العلل لحضورها بذواتها واجمالي بالنسبة الى باقي الموجودات
لان صور جميع ما يمكن فيها الا الان وجودها علم اجمالي بها او
كون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها الان التفصيل
فيها اكثر وفيه تكلف بل الاظهر حمل كلام المحشي على الوجه الاول فتدبر

قوله احديهما ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشارة الى دفع

ما يتراءى فيها وورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله
نوري وقارة انه القلم وتارة انه العقل من المتافات وذلك
ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات
عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد
عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش
صور جميع ما سيوجد الى يوم القيامة في الواح النفوس المجردة
الفلكية كالقلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة
في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار
ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال النفس
المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته
وسبب انكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كالنور
النور في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه
بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى سائر
الذوات المطهرة المنشعبة منها كذا ذكره بعض المحققين وعلى هذا
لا حاجة الى جعل الاولية اضافية كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على

وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وتنقش الكل عند الصوفية وتسمى النفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين اللتين هما فوقها وتالتها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى

يا ايتها الحكماء خالف الشرع لانهم زعموا قدمه وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا تغفل **قوله** وثالثها النفس الكل عند الصوفية وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ليفر كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدء والمعاد اشرف الموجودات وافضلها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومة بالاسولة والاجوبة انه يطلق نفس الكل تارة على جملة النفس المحركة للفلك الاعلى التي تسمى في الشرايع عرشا وتارة على جملة النفوس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جوم واحد هذا ثم ان الظاهر ان تجعل النفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرى او يدرج في هذه المرتبة اذ لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش في النفوس المجردة على ما يأتي ويبعد جدا ان يجعل قواها مرتبة ولا يدخل انفسها في مرتبة غير المرتبة فتامل **قوله** وثالثها كتاب المحو والاثبات سميت بذلك لان الصور المرتسمة فيها كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت كذلك تلك

الصور

وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الواقعة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لو كان وجود المعلول لغير وجود المعلم الذي على القول المذكور لم يستلزم حضور غير حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم مثل الافلاطونية وقد بطلانه

الصور المطابقة لها كذا ذكره بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة انما هو بحسب التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي والظاهر منها معاني اخر وان امكن حملها عليها والله تعالى يعلم **قوله** منها انه لما كان وجود العلة الخ لا يخفى ان هذه الشبهة ترد على اصل علم الواجب تعالى وان لم يقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلا شك انه لا بد من علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن الا ان يكون بحضور انفسها فلا بد ان يكون بحضور صورها وذلك اما بطريق الارتسام في ذات العلم الخ فتامل **قوله** وكونها قابلا وفاعلا بشيء واحد من جهة واحدة ممنوع فيه مجال فتامل **قوله** فيلزم مثل الافلاطونية قال بعض المحققين اعلم ان مثل الافلاطونية مقررة ههنا بان الصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبعي والطبايع المرسلة الموجودة في عين الذهن وفي الاعيان بلا شرطها من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد عن الافراد وذاتها مالها من الوجود في

او بطريق آخر هو قيامها بما وآخر غير ذات العلة فلا يكون موجودا علية للعلة لان الصور القائمة بغيرها لا يكون علما لذلك الشئ وقد فرض انه كذلك هذا خلف واما ادراك العلة لنفسها فهو ايضا ادراك العلة لا ادراك النفس لان الوجه لذاته صحيح في ادراك المعقولات على الاطلاق وهو بين ومنها انه لو كان للعلم بالعلة ستة بالعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بغير

عالم الخلق يعني وجودا لا افراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفضيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على عملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارق للطبيعة الجرمية المتلجسمانية فليعلم انها عاما عدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند المحققين من البرهانيين العقلية وليس هنا موضع ذكرها قوله لزم ان لا يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون جميع العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولاتها لذاتها سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما

اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا كذلك المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور الموجودات او كانت صور المعلومات فبطريق آخر هو قيامها بامور اخر حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور ولا محذور في جميع هذه الوجوه

فتامل اشهى وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذكان العلم بالعلة سابقا على نفس المعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال ان هذا بناء على ان يكون مرادهم من ذلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ولما لم يكن مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة وسيشير المحشي الى هذا فلا تغفل فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ليقف معلوم له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى بها ليقف فيتسلسل وينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك ان يكون عينه تعالى اذ كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا بطل لما سبق ان حضور العلة بمغاير حضور معلولها فامل قوله فبان يقال ان حضور العلة بمغاير حضور معلولها بل يتضمن ذلك وح اما ان يمنع وجودها مغايرا لوجود معلولها ويلزم التضمن فيه ايضا او يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما لتغاير الحضورين وفيه بعد ويمنع تغاير الحضورين ليقف لكن نقول ان حضور العلة يستلزم حضور المعلول اجمالا لكن لا يعلم كيفية حضوره

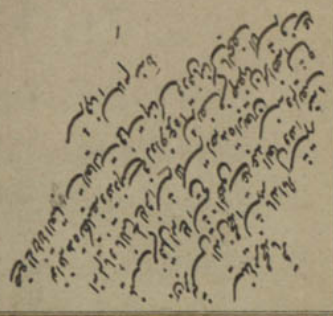
واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال نسلم ايد بقولهم نسبة علة لبعلة اتامة بذاتها يستلزم العلم بالمعلول نسلم ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان ايد بالعلم بالمعلول مو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او بالعلم الاجمالي فقط لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات

فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور المعلول في التفصيلي دون الاجمالي ايد بالعلم بالمعلول

او يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقيق العلم الاجمالي هذا والحق انه يحسن من المحشي ههنا اهمال ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله يعلم قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاده المنع كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه يكون ترتب الثاني على المتقدم ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قيم هذا الشق فانه حينئذ يحتاج الى الملازمة على البيان الذي اورده هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اورده هناك ثم انه لو ثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا فلا وجه لرد تلك المحشي وتفصيل ان المراد هل هو قبل الايجاد واعم اذ ليس من ظاهر الصيغ ح الا ان العلم الاجمالي سابق دون التفصيلي فبني الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر قوله فان القول بان حضور العلة انه يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول ليقال لو اورد في العلم الاجمالي

العلم التفصيلي كان ممنوعا ولو اريد بذلك القول نسبة علة لبعلة بذاتها يستلزم العلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من شقي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول لا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بالمحذور وان اريد بنسبة علة لبعلة بذاتها يستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد لكان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علة الايجاد لذات المعلول على ما هو حق

انما هو الى منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة اولا وانت خبير بانه فاسد للمعترض عليها فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيهه احتمالين فقد كان قوله كان ممنوعا اي يكون ح المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوعة ح فلا اشكال في علم الواجب وبناء الاشكال عليها والمراد من كون ذلك اي العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم كتبه سبط الابحري عفي عنه



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد حمدا لله المتفرد بالقدم والازلية المتوحد بالبقاء والدوام والابدية الذى نفدت دونه سلسلة الزمان لاضافة بالسرمدية والصلوة والسلم على سيدنا الكونين محمد واله اشرف البرية فيقول العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين المدعو باسمعيل المازندرانى لما تاملت فيما استدل به السيد المحقق الداماد على ابطال القول بالزمان الموهوم وجدته حقا حقيقيا بان يقبله اولوا الاحلام والفهوم بيد انه اورد عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرف من

الشكوك والشبهات فقصدت ان اشير اشارة اجمالية الى طريق الحق والانصاف ساعيا فى اظهار حقيقة الحال فى تلك المسئلة من دون الاعتساف والله يعصمنا من الخطاء والذلل كائنا ما كان منهما فى القول والعمل انه ملهم العقل وملقن الثواب ومنه المبدء واليه المآب فيقول السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تكاذيب اوهم الظمانى وتلاعيب وساوس الشوائب السوداوية ونخايلها اما اولا فلما عرفت انه لا يتوهم فى الدهر حد وحدود وتصرم وتجدد وفوت ولحوق وامتداد وانقضاء وتمام وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدريج الحصول شيئا فشيئا فاذا كان كذلك فكيف يتصور فى العدم الصريح الساذج واللبس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق حوال والنهاية والانهاية

وتغاير احيان وتخالف اوقات فى يوم الله الذى هو يوم الابد

قال المورد وفيه انا لانسلم ان الانصاف بالامتداد
والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لا يجوز
ان ينتزع من استمرار وجود الواجب الممتد على
سبيل التجدد والتقضي بل الحق انه كذلك ولا
استبعاد فيه كيف وانتم يقولون ان الحركة القطعية
ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الآن
السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد
المنقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقضاء
ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هنا ايضا بلا تفرقة
اصلا ومن هنا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشين في
ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما لم ينشأ انتزاع
فنقل الكلام اليه فهو اما واجب وممكن لا جائز
ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم
وجود قديم سوى الله لانا نجد انا ننتزع من الواجب
تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى

فتدبر اقول حاصل ما افاده واجاده نضر الله وجهه
منع كون الزمان مقدار الحركة بجوز كونه مقدار البقاء
وهذا بعينه ما ذكره ابو البركات البغدادي بقوله
ما يكون في الزمان لا يتصور بقاؤه الا في زمان مسمى
وما لا يكون كالواجب والمجردات الغير الزمانية لا بد
ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار
لبقاء الوجود واستمراره وهذا مع انه غير مطابق
لدعواه لا دلالة له على كون الزمان مقدار البقاء
وهو كما سياتي ادعى انه مقدار الوجود يرد عليه
ان المعقول من البقاء هو استمرار الوجود بحيث
انتهايه الى الزمان الثاني فيكون متوقفا عليه
فلو كان الزمان مقدارا له لتوقف عليه ولزم منه
الدور وعلى هذا فلا بد في تصحيح معنى بقاء الواجب
من القول بالزمان التقديري كما سياتي او القول بان
بقائه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزوال عليه

وليس المراد به استمرار وجود المقارن للزمان لتعاليه
عن الزمان لانه كان لم يكن معه شئ ولذا قرنوا البقاء
باسمائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه ثم انت خبير
بان هذا الامر الممتد المتجدد المنصرم الذى ليست له
مهلة غير اتصال الانقضاء والتجدد وعدم الاستقرار
لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور الحاضرة
وقبل وجود العالم الجسمانى لا موجود سوى الله
على فرض وجود العقول وتقدمه عليه لا يختلف نسبته
اليها ولا نسبة بعضها الى بعض لانها نسبة الثابت
الى الثابت فكيف يمكن ان ينتزع من ذات الموصوف
بالاستمرار والاستقرار ما له مقدار موصوف بالتجدد
وعدم الاستقرار واما انتزاع الحركة القطعية من
الحركة التوسطية فلانها وان كانت من حيث ذاتها
امرا شخصيا مستمرا غير ممتد ولا منصرم ولا متجدد الا
انها يلزمها اختلاف النسب بالقياس الى الحدود

المفروضة فى المسافة فلها جهة استمرار ذاتى وسيلان ما
فبواسطه استمرارها فى ذاتها وسيلانها بالاضافة
الى تلك الحدود يفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق
عليه الحركة بمعنى القطع فهذا هو المنشأ لانتزاعها منها
وبتقرير آخر العلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار لتحيل
ان يقتضى امرا غير قار والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا استمرارا من مبدء
المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل النسب الى الحدود
المفروضة فى المسافة على سبيل التعاقب فهى وان كانت
قاره بحسب الذات الا انها غير قاره بحسب العارض فالفرق
واضح ولعل القائل المورد نظر الى احدى جهتيها الذاتية
وغفل عن جهتها الاخرى العارضة ولم يدر ان منشاء
الانتزاع انما هو مجموع الجهتين جميعا وكذا الكلام فى الآن
السيال فانه مع استمراره وبقائه بشخصه كالحركة بمعنى
التوسط له السيلان واختلاف نسبة يمكن بذلك انتزاع

منه امر ممتد منقضي مطابق للحركة بمعنى القطع فان
الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن
السيال الذي هو موجود في الخارج بسبب عدم استقراره
وارتسامه على سبيل التدريج كالخط المرتسم من القطرة
النازلة والشعلة الجوالة وهذا بخلاف وجود الواجب
فان له مجرد بقاء دون اختلاف النسبة الى الامور الخارجة
لعدمها قبل وجود العالم وفرضها قبله يجعل ما له
وجود نفس امري امرا اعتباريا وفرضيا وهو خلاف
ما ذهب اليه المورد وسياتي فلا يمكن ان يشرع من
مجرد ذات الواجب بملاحظة بقائه ما له مقدار ممتد
منجد د ومنقضي في نفس الامر لان المتغير غير ممكن الاتباع
من الثابت لعدم امكان ادراك احدهما من الاخر و
بالجملة الزمان غير قار فلا يمكن ان يكون مقدار القار
والا لتحقق الشيء بدون مقداره فهو مقدار لغير قار و
كل امر غير قار فهو الحركة فالزمان مقدار لها كما حققه

سيد المحققين واذا ثبت ان الزمان مقدار الحركة فحيث
فيثبت الاخر كة فالزمان وبذلك ثبت ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة وانه
لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود فتلخيص الكلام في
هذا المقام ان الزمان الموهوم وان كان له تحقق في نفس
الامر وليس بواجب بالذات فيكون داخلا في اجزاء
العالم وليس بجوهر قائم بذاته فلا بد له من محل حامل ولا
حامل لها غير الجسم وان لم يكن له تحقق فليس له الا اسم مندون
تحقق المسمى فلا معنى وجه يسمونه بالزمان وهو عبارة عن
كم متصل الذات غير قار وبما قررنا ظهر ان ما ذكره بعض
المحشين من ابطاله كلام حق لا اعتبار عليه ولا فساد فيه
اصلا وانما الفساد في كلام من نسب الى كلامه الفساد و
انما لم يذكر على الشق الاول دليلا لبداهته وظهوره فان
اشتراع امر من امر لا بد له من منشاء يصلح لذلك الا ترى انهم
اذا الاقوا زيدا مثلا وكان شجاعا يقولون لقينا منه اسد

من محل لا يقوم به ولا يتصور له
محل الا الحركة الحافظة له والحركة
لا بد لها من

ولا يقولون ذلك اذا كان جبانا الا على سبيل التهكم اذ
معنى الاقتراع يرجع الى ادراك امر اخر يضرب من التخيل
كما اذا حاولنا اخذا لوجود من لهيئة وادركناه بوجه
من الوجوه العارضة له كمشائية الاثار كان الوجود
مشرعا منها فلا يصلح اشراع البرودة من النار والفضيلة
من الحمار والبصيرة من الجدار وذلك امر لا يخفى على
ذوى الابصار وبذلك يظهر فساد قوله قدس سره لانا
نختار انه يشرع من الواجب تعالى لان وجوده لا يمكن
ان يكون منشاء لانتزاعه منه اذ المقدار والامتداد
لا يكون الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا
امر ضرورى فان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون
له مقدار والوجود بما هو وجود لا جزء له بل هو بسيط
بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه وقد عرفت بما فيه من لزوم
الدور وبما فصلناه ظهر ان ما جعله المورد امرا ظاهرا
ونفى عنه الاستبعاد هو امر ممتنع كما لا يخفى على من القى النظر

واجاد وان ما استشهد له هو شاهد عليه فاراد بذلك
الاكثر السواد ومنه يظهر ايضا صدق قول المستدل
القول بالزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الظلمانى وتلا عبث
ونضاوير القريحة السوداء وتخائلها ونعم ما قال
اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام
هذا واعلم ان القائلين بوجود الزمان وهو الحق لانا
نعلم بالضرورة ان فى الخارج وقتا ماضيا ومستقبلا
والمنازع مكابر مقتضى عقله فلا يستحق الجواب اختلفوا
فى ماهيته فزعم منهم انه جوهر ليس بجسم ولا جسمانى ذاهب
بذاته ومنهم من زعم انه العدل وقال الاخرون انه حركة
وزعم ابو البركات انه مقدار الوجود وذهب ارسطاطاليس
الى انه مقدار الحركة واختاره المتاخرون وهو الحق ثم
قال السيد السند قدس سره واما ثابتا فلانه لو نصح فى
العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها
اذ كان متكما سيالا كله ازيد لاحقة من بعض وابعاضه

متغايرة غير مجتمعة فما انه بالذات على تلك الشكلة
فيكون هو الزمان وبالعرض فيكون هو الحركة فقد
اطلقوا على الزمان وعلى الحركة اسم العدم فليت
شعري باي وجه استحق الزمان والحركة سلب الاسم
او الالحاق بالعدم انتهى قال الفاضل المورد طهر الله
نفسه وفيه اما لا نقول بالاتصاف العدم بالتقدد
والتمدد وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه
ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول
ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد ومقتضى وجود
زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد
زمانا او حركة لذلك لا يلزم هناك ان كون العدم زمانا
او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان
وجوده ولا شاوشا الا بان هذا الزمان سمعض بالليل
والنهار وينصف بما شاء لذلك من الصفات وليس ذلك
في ذلك الزمان فلا يلزم على هذا ليس الا وجود الزمان

هنالك
هنالك والعالم كون به بالتزيونه لا كون العدم هو الزمان او
الحركة فتامل اقول هذا الكلام من هذا العلام طاب ثراه
غريب عجيب فان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارج
وهم لا يقولون بوجود الزمان الممتد المتجدد في الخارج
قال ملا مهرزا جان في حاشيته على شرح المطالع كون المطلق
منصرفا الى الفرد الكامل ليس على اطلاقه بل ذلك فيما
اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيرا في
المطلق المتحقق في ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقة
عرفية كالوجود فانه لشهرة استعماله في ضمن الخارج
يتبادر منه خصوصه انتهى ولعله بعض الله وجمد اراد ان
الزمان الموهوم كالزمان الذي هو مطابق للحركة بمعنى القطع
وان لم يمكن له وجود في الخارج الا ان له وجودا بحسب
نفس الامر وانما الموجود في الخارج بمنزلة الآن السيال
الذي هو مطابق للحركة بمعنى التوسط وهو وجود الواجب
تعالى عن ذلك الذي هو عين خارج فانه باستمراره الذي

هو بمنزلة استمرار الان السيال بفعل في الخيال امرا ممتدا
متجددا يسمونه بالزمان الموهوم وعدم العالم انما وقع
فيه وعلى هذا فلا فرق بين الزمانين الا بما ذكره شرف
الله قدره وفيه ما يعرفه انه توجيه بما لا يرتضيه القائلون
به لا يقولون بعدم التفاوت بينهما الا بذلك الامر العرضي
كيف وهم مصرحون بان الزمان هناك معدوم ولا وجود
له الا مع اول وجود العالم فان خصومهم لما احتجوا
عليهم بان تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي
امتيازه عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كونها موجودة
قبل ذلك الحادث اجابوا بانها معدومة ولا تمايز بينهما
الا في الوهم وانما يبتدء وجود الزمان مع اول وجود
العالم ولا يمكن وجود سائر الموجودات قبل ابتداء وجود
الزمان اصلا هذا كلامهم وبالجملة انهم لو قالوا بوجود
وامتداده مثل امتداد هذا الزمان فان لم اجزاءه مشاركة
معا قبة يمتنع الاجتماع بينهما لكان لقائل ان يقول لم لا يختص

وجود العالم بهذا الحد الذي حدث فيه ولم يكن حدوثه
في حد آخر قبله وكونه وهميا بالمعنى المذكور لا يناسب
طلب المخصص فيما سيجيء وح فما معنى قولهم واختص
الحدوث بوقت دون ما قبله فيبقى ان يكون معنى
الوهمي ما حكم عليه الوهم كوجود الثلاثة فيكون عدما محضا
وليس كذلك فان ذلك العدم السابح بما تو
هموه من التقدر والكم والعماد والتجدد والتصرم وما
شابه ذلك فاما انه بالذات على ثلث الشاكلة فيكون
هو الزمان بعينه او بالعرض فيكون هو الحركة بعينها
فان اضاف الحركة بالزيادة والنقصان والعماد وغيرها
انما هو بواسطة مقدارها ولها مقداران مقدار بحسب المسافة
وذلك بالعرض ومقدار بحسب الزماني وذلك بالذات
لان ذاتها من حيث هي يقتضي ذلك اذ اجزائها لا تصرم معا
بل على التزاحي وهذا المقدار هو الزمان وبالجملة الحركة
لها حقيقة سوى عدم الاستقرار بمقارنتها عدم الاستقرار

وعدم الاستقرار قد اطلقوا على الزمان او اخركذا

واما الزمان فليست له حقيقة الامتداد والتجدد بلا ريب اسم العدم المحض واللبس الساذج وبما قررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور ما جعله المورد وعاد له كما يصرح في قوله في الدليل الاول فكيف يتصور في العدم الصريح واللبس الصرف الساذج تمايز حدود وتلاحق احوال وسيصرح به في قوله او لا اختلاف في العدم وفي قوله وذلك الامتداد العدمي لا العدم الذي وقع في هذا الوعاء على ان عدم العالم لو كان في زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الا بما ذكره وهو ممتاز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب ولا ينفع الفرار منه بالقول بان مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الزمان من الموجودات وهو لا وجود له كما سيصرح به المورد حرسه الله اليه بتعا لاخرين مع ما فيه من التدافع الصريح والشاهد القبيح وسياتي لذلك زيادة التوضيح والتقبيح وايضا لو كان الزمان هناك امرا موجودا وكان له اختلاف

احزاء وكان امرا نفس امري كما سيصرح به المورد العلامة بعيد هذا وكان لقائلون به ثلثة مونه وبابي وجه سموه بالزمان الموهوم ولم يسموه بالزمان الموجود مع اشتراكهما في جميع الذاتيات واللوازم الا بالليل والنهار وما شابه ذلك وهو غير موجب لسلب عقد الوجود بوضع عقد العدم مقامه الا ان يقال المشاحة في الاصطلاح والظان الذي اسقطه في ثلث الورطه اقول هذا استغفر الله انه لما راى ان دلائل السيد السند قدس سره على ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متينة وبراهين مكينة ورام ان ينفصي عنه ومن القول بكونه امرا معدوما والى القول بكونه امرا موجودا ولم يدر انه يفضي الى القول بالقدم وهو يفر منه فوقع من حيث لا يشعر فيما كان هاربا عنه ثم انت خبير بانهم لو قالوا بما قرره المورد قدس سره كلاما لكان لقائل ان يقول هذا تجرد دعوى بلا دليل وهل الكلام الا في اثبات وجود هذا الوعاء الممتد المتحدد المقتضي

حتى يمكن ان يقال عدم العالم كان فيه وكان متصفا
فيه بصفاته بالعرض اذ الاشاعرة لما تشبثوا في اثبات
حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء وبان عدم العالم
كان فيه فالخصم لا يسلمه منهم ولا يصدق به الا
بالدليل وقد عرفت انه لا يمكن بشوون فضلا عن ان
يقام عليه دليل فله ان يقول ان الاوعية المسلمة
عندنا ثلثة الدهر الذي هو وعاء للوجود الصريح المسبوق
بالعدم الصريح والزمان الذي هو وعاء للامور المتغيرة
المتقدرة السيالة والسرمد الذي هو وعاء لبحت الوجود الغير
المسبوق بالعدم واليه الاشاره بقولهم نسبة الثابت
الى المتغير هي الدهر ونسبة المتغير الى المتغير هي الزمان
ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد والاوعية منحصرة
فيها فمن ادعى ان للعدم الازلي وعاء موجودا يكون
هو فيه ويتبعيته يتصف بالتقدر والتمادي وغيرهما
فعليه البيان وقياسه على العدم المقارن لوجود الزمان

السرمد فالعالم ليس بحادث بالزمان اصلا وانما هو حادث بالدهر
موجود وحادث بعدم الدهر الذي هو وعاء الوجود الغير المسبوق
حادث بالحدوث الدهري منه

كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده قياسا معه فارق
فان هذا العدم لما كان مقارنا للزمان الذي هو سيال
ومتكم ومتقدر يتصف هو ايضا بذلك بالعرض بخلاف
العدم الازلي فانه لا يتصف بالتقدر لعدم ثبوت
ما يتقدر هو به فيكون عدما محضا غير متقدر ولا متكم
لا بد لنفيه من دليل وعدم قدرتنا على تعقله بوصف
كونه سابقا على الوجود سبقا غير زمانيا قد دون الوعاء
كما افاده المورد طهر الله رمسه وفي بحار غفرانه غمنه بعد
ان دل دليل عليه غير قادح فيه فان دلائل العدم تارة
لما كانت مدخولة وقد دلت الاخبار المتواترة من الطرفين
على وجود الله العالم بدونه بان يكون بينهما انفصال وقد
انعقد عليه اجماع المليين من المسلمين وغيرهم ودل عليه
الحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه بل الدليل
عقلي يعاضده كما سياتي في اخر الرسالة انشاء الله تعالى
العزيز فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الذي قبل وجود

العالم مع كونه مخالفا لظاهر الشرع فلابد من القول بان
ذلك الانفصال انما كان بالعدم الصريح النفس الامري
الغير الزماني لكل ما له تحقق في نفس الامر لا يجب ان يكون
في زمان كما لا يجب ان يكون كل ما له تحقق فيها في مكان
فعدم العالم مع تحققه في نفس الامر لا يجب ان يكون
في زمان اذ ما ليس للزمان في سلسلة علله مدخل لا يقع
انه فيه هذا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما اشرنا اليه
انفا وسالفا من ان العدم الازلي لو كان له وعاء فذلك
الوعاء اما معدوم فاستحال اتصافه بالتقدم والتكمم
والمساوات واللامساوات اذ لا اختلاف في العدم ولا
مخصص فكيف يكون احدهما ظرفا ومتصفا بالصفات المذكورة
بالذات والاخر مظروفا ومتصفا بها بالعرض او موجود
فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب ثم ذلك القديم لما لم يكن
جوهرا قائما بذاته فلابد له من محل يقوم به ولا يتصور له
محل غير الحركة فيلزم قدم الجسم كما سبق وبما قررنا ظهر ان

الازل ليس كالزمان واجزائه يتقدم جزء وتاخر جزء هو
عبارة عن اللازمان السابق على الزمان سبقا غير زماني
كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض وليس بين الله و
بين العالم بعد متقدر لانه ان كان موجودا يكون من
العالم والا لم يكن شيا ولا يناسبهما الى الاخر من حيث
الزمان بفضله ولا بعده ولا معه لانتفاء الزمان عن
الحق وعن ابتداء العالم فليس الا وجود محض خالص ليس
من العدم وهو وجود الحق ووجود من العدم وهو وجود
العالم فالعالم حادث في غير زمان وانما يتوهم ذلك
على الاكثرين لتوهمهم الازل جزء من الزمان يتقدم سائر
الاجزاء وان لم يسموه بالزمان فانهم اثبتوا له معناه وهو
ان الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه ثم اخذ بايجاد
الاشياء شيا فشيا في اجزاء اخر منه وهذا توهم باطل
امر محال فان الله تعالى ليس في زمان ولا في مكان بل هو
محيط بهما وكيف يقول العاقل ان العالم بكله مسبوق بالعدم

الزمانى وزمان عدمه انصرم جزء من اجزائه وبالجملة عند عدم
الزمان يكون حالة مستقرة قارة لانها تقدم حال ولا
تؤخر اخرى فاذا تغيرت الاحوال بحدوث الحركة التى لها
اجزاء لا يكون وقوعها معا بل وقوع كل متأخر عن وقوع الآخر
يحصل منه مقدار فى العقل وهو الزمان وبهذا التقرير
يحل ما اشكل على المورد قدس سره حيث قال اذا اتصف
العدم فى نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى
فيكون المتصف محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف
هو لاستحالة ما بالقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه
بدون ذلك مما لا يقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف
قريحة لم يكن لنا وسيلة له بيان اخر والقول بان التقدم
بالذات لا يحصل له لعوده الى السبق الزمانى كما هو مختار
المورد زيد قدره لا محصل له كيف وليس دليل على
بطلانه بل لا يتصحح معنى حدوث العالم الا بالتمسك به
ولذا قال به المحقق فى التجريد وبه فسر المورد قوله وجود العالم

بعد عدمه ينفى الايجاب حيث قال ان مراد القوم من
العدم ههنا هو البعد بالذات ورد قوله من قال
مراده ههنا العدم الزمانى فهذا منه رحمه الله كالشرع
بان المحقق لا يقول بالزمان الموهوم كما صرح به والده
الماجد اسكنه الله دار كرامته والا لكان مراده منها
البعد به الزمانى فهو ايهام قائل بالحدوث الدهرى لانه
لما نفى الايجاب المستلزم للقدم واثبت الحدوث الشرعى
بوجود العالم بعد العدم فذلك اما فى الزمان وهو خلاف
مذهبه ومع ذلك لا يلائمه ظاهر قوله بعد العدم وسيأتى
تحصيله او فى الدهر وهو المتم وبما فصلناه ظهر ان القول
بوجود الزمان الموهوم وكونه وعاء لعدم العالم بناء
طريقة الملة بل بناء مذهب من قال به ويفسده
وهو قدام بذلك اصلاحه وهل يصلح العطار ما افسد
الدهر ثم قال السيد السند قدس سره واما ثالثا فلانه
يحتمل ان يكون الباري سبحانه واقفا فى حد بعينه من ذلك

الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد آخر
بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد بينه سبحانه
وبين العالم ويصح تأخر العالم وتخلفه عنه سبحانه في
الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي
التمادي كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما
حاشيناه وطرفاه قال المورد سترة وفيه ان
مرادهم بقولهم بين البادي الحق واول العالم زمان موهوم
ازلي انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه
وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي بقي الان انه تعالى
موجود لان الزمان واسطه بينه تعالى وبين العالم
بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين والعالم في حد الآخر
حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهذا ظ
جدا اقول وفيه ان هذا الامتداد الازلي لما كان امرا
متحققا موجودا في نفس الامر كان منشا تحققه وحدوثه
وجوده وجود واجبا لوجود كما صرح به قبل فذلك كان

من الواجب ان يكون واجب تعالى في ابتدائه يجب
نفس الامر ليتحقق كونه منشاء له ومبدءا واول العالم في
منتهاه لانتهائه اليه فيكون واسطه بينهما فاذا فرض كونه
التمادي بحسب نفس الامر اذ لو كان غير متناهي
غير متناهي لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك لان العالم
الامتداد
لما كان حادثا كان متناهي التمادي فلو كان ذلك الا
السابق عليه الواقع بينهما متناهيا كان حادثا لان الزائد
غير المتناهي بحسب نفس الامر محصورا بين حاصرين هما حاشيناه
وهذا ظ جدا وبعباره اخرى انه لما كان امرا ممكنا موجودا
كان له مبدء ينبعث منه فلما انتهى باول العالم وفرض
غير المتناهي كان الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين الا
ان بقي بعدم انتهائه اليه فانه كان قبل وجود العالم وعاء
لعدمه فكذلك يكون بعد وجوده وعاء لوجوده فهو كما
كان ازليا فكذلك يكون ابديا لوجوب دوام وجود المعلول
بدوام وجود علته التامة فان ذلك الموجود القديم لما
كان من آثار الواجب ولم يكن وجوده متوقفا على شرط

على المتناهي بقدر المتناهي متشا
فيكون حادثا ويلزم منه ما
سبق كان ٣

اخر غير استمرار وجود الواجب لزم منه دوامه بدوامه هذا
على تقدير دوامه كان من الواجب ان يجاب به فتامل فيه
وما فيه واعلم ان المورد طاب منامه ورفع مقامه
قبل ايراده على السيد قال انا لا نقول انه يجب ان يكون
زمان بحيث ان يتم كان الواجب فيه ولم يكن العالم بل الغرض
انه يجب ان يحصل انفصال بين الواجب والعالم بحيث فيه
قولنا كان الواجب على المعنى الذى يصح الان ولا يكون
العالم فيه اقول وفيه ان هذا الانفصال اما امر
ممتد موجود في نفس الامر وهو اما قار قائم بذاته او غير
قائم وهذان مع استلزامها التقدم لا يجتمعهما المقام
والا لكان ما به الانفصال امرا مساوقا بامكانيا لا زمانيا
او غير قار فيكون زمانا مستلزما للحركة المستلزمة للجسم
فيلزم قدمه ولا يتحقق انفصال واما امر غير ممتد ولا
موجود فيكون سبوقية الوجود بالعدم الصرف الغير
المنكمش ولا المتقدر واما امر موجود غير ممتد وهو لا يوجد

الا انفصال والا لكان ممتدا والمقدر خلافه فيلزم
القدم واما امر ممتد غير موجود في نفس الامر فيكون
حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف
في العدم ولا يختص من استعداد وحركة او غير ذلك
ولم اختص بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد اخر قبله
وهذا هو الذى جعله السيد السند قدس سره حجة
زائفة على بطلان الزمان الموهوم وبما فصلناه ظهر فساد
ما قاله المورد زيد اجره في الجواب من ان هذا مجرد
دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه
ليس عدما محضا لا يجرى ذلك فيه بل امر بين امرى
ووضع العدم فيه فان فيه مع ما عرفته ان الامور الوهمية
اذا لم تكن منشا اثارها موجودا في الخارج تكون وهمية
محضة واختراعية صرفة غير متحققة في نفس الامر كزوجية
الخمسة وههنا كذلك فكيف يتصور اختلاف نفس امرى
وما سبب ذلك الاختلاف النفس الامرى مع وحدته

طبعه دلل الامتداد فهل هو استعداد من جانب القابل
او نشاء ذلك من تاثير الفاعل من الحركة الحافظة وغيرها ولو صح
مختلفا الاجزاء من غير ما به الاختلاف وهل هذا الا مجرد
الخيال ومحض احتمال غير مطابق لما عليه القوم نقل عن الفخر
والشهرستاني وغيرهما انهم قالوا كما ان الوهم يحلل امتدادا
مكانيا لا يقف عند حد معين ويتوهم وجود العالم في
جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان
بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب الوضع وبعضه متاخرا
من غير ان يكون لهذا الامتداد منشاء موجود في الخارج
وكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض
في الامتداد المكاني على وجود منشاء كذلك لا يدل حكمه
بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود
منشاء بل تقول بحلل الامتداد بن مركوز في فطرة الوهم
حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير
مشغول وان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان قبل ما نشاء غير متناه
وان العالم في جزء منه وكما انه ليس في الواقع

فوق العالم ولا تحته خلاء ولا ملاء اذ لا فوق ولا تحت
لدفان الجهات تتحدد ببعض العالم لكن ليس في الواقع
قبل العالم قبل ولا بعده بعد ولا يلزم من ذلك عدم
تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان
بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم
الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان كما لا
عبرة بحكمه في المكان كذلك لا عبرة به في الزمان هذا كله
وهو صريح في كونه عدما محضا وليس ساذجا فتوجيهه
بما وجهه به المورد مع مخالفته للواقع توجيه بما لا
يرضى ثم قال السيد السند زاد الله قدره واما خامسا
فلان المتقدس من الغواشي والعلائق يكون مع اي
امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده
معيته غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه
وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد
او موهوما على ما تلى عليك غير مرة فاذن اختصاص العالم

يجد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا سمرمآخره و
يخلصه عن الباري الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان
امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا
السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه احد ذلك
قال المورد روح الله روحه فيه ان القول بالامتداد
المذكور ليس الا ليصحح بحق العدم قبل الوجود وقد صح
ذلك ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا
ذلك لانه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال
ان الواجب بريء فلم يكون في الوقت فلم يصح ذلك على
انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت
فلم يتصح التخلف بهذا المعنى اصلا فتذكر اقول فيه انهم
كيف يصححون بالامتداد المذكور بحق العدم قبل الوجود
والحال ان ذلك الامتداد موجود بزعمهم كما صرح به
قبيل ذلك بقوله فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان
هناك والقائلون به يلتزمونه بل يتباشون عنه وان

مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس الا ليصحح
انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه ليصح لهم القول
بكان الله ولم يكن معه شيء فلا يمكنهم القول بمقارنته
وجوده تعالى للوقت الا نفي الموجود الذي هو جزء من
اجزاء العالم لما فاته عموم الخبر اذ الموجود في نفس الامر
يصدق عليه انه شيء فان الوجود يساوق الشيئية بل القول
بتلك المقارنة عين القول بالقدم ان كان لذلك الوقت
وجود والا فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمى فاذن لابد
من القول بالوقت التقديري الراجع الى الحدوث الدهري
كما سياتي ليصح ذلك التخلف بهذا المعنى وبالجملة هذا المعنى
الامتداد المذكور لاح اما ان يكون شيئا في نفس الامر
او لا شيئا فيها فان كان الاول فعموم الخبر يقتضي ازليته فان
مفهومه نفي الاشياء وسلب الوجودات الازليه
مطلقا اي وجود كان في اي ظرف كان اي نحو كان
الا وجود الواجب بل يفهم منه نفي الصفات الزائدة ايضا

بل هو صريح فيه والا لكان مع الله شيء في الازل فيلزم
تعدد القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادة
فيبطل قولهم كان قبل العالم زمان موهوم الخ تعالى الله عن نفس
امري وان كان الثاني فلا يكون امرا ممتدا والا لكان
حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف
في العدم ولا محصص ويلزم منه ما سبق واذا لم يكن امرا
ممتدا فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققا
زمانيا نفس امري ويلزم منه عدم تحلف العالم عن البدء
الحق سبحانه تحلفا زمانيا وكل يبطل قولهم ان عدم العالم
كان في وعاء وظرف ممتد متحدد متقض كوجود زيد
في الزمان كيف لا وهما متساويان في العدم والا لكان
فكيف يكون احدهما ظرفا والاخر مظروفا وهذا ما توهمه
بعض المتفلسفة من ان كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل
عن مطلق الزمان وما قاله بعض المتصوفة حين سمع الحدث
الآن كما عليه كان فهذيان عند اهل الاديان اما الاول

فلا دانة الى القول بالقدم الآن يشير الى الحدوث الدهري
واما الثاني فلما قال في المنتهى ان الموجود حقيقة في
الواجب والممكن بالاجماع ولانه لو كان مجازا في احدهما
لصح نفي الوجود عنه في نفس الامر لانه امانة المجاز لكن
السلب صح والمنازع في اتصاف الماهيات بالوجود اتصافا
حقيقيا مكابر مقتضى عقله وكلك القول بان الشيء
اعم من الوجود على ما ذهب اليه المعتزلة من ان المعدوم والممكن
شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تصورها في الخارج
منفكة عن الوجود لا يضر في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي
الافهام بل الخبر ينفي القول بثبوته في الازل وكونه
شيئا ويوجب كفر قائله الا ان يقال ان الموجب للكفر انما هو
اعتقاد قدم الجواهر والاعراض وهم لا يقولون بذلك
اذ القديم يعتبر فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده في
الازل ولكن حصلت لهم شبهة في الفرق بين الثبوت
والوجود وجعلوا الاول اعم من الثاني فهم لا يقولون بوجود

قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى سواء فيه
القائلون منهم بالاحوال وغيرهم هذا واعلم ان المورد
سيد قال قبل كلامه على السيد السند ان الظاهر كما نقله في الجسم
انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح
ذلك في شان الواجب تعالى اسمه اذ يصدق ان وجوده
مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى
ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك
في الجسم اهـ وعلى هذا فلا اشكال اصلا هذا موضع حواله
في هذا المقام مما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان
من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ
بالله منها والله يعلم حقيقة الحال بل هو مما اخذه من كلام
سيد المدققين على ما نقله الخفري في بعض حواشيه
حيث قال نسبة الزمانية الى الزمان بالمعية في الوجود
سواء كانت منطبقة او غير منطبقة كالاطلاق ضبط
والا لم تكن الاجسام التي في زمان ولا يعرض لها تغير زمانية

ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلامة كما يشعر به قوله متصلا بما مر هذا

قال ولا شك ان المجرد مع انه برئ عن التغير يصدق عليه
انه مع الزمان في الوجود الى آخر ما قاله هنا والمراد
ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود
ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البرئ عن التغير
يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية فان قلت لما كانت
نسبة المجرد البرئ عن التغير الى الزمان نسبة المعية
فنسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة لجواز
في كل الزمان معين كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه
معه في الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة الى هذا
اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه
ليست على السواء فما معنى قول سيد المتقدمين عن الغواشي
ان قلت يصدق على المجرد انه في هذا اليوم ظرفه للصدق
لا للمجرد اذ لا تعلق له بهذا اليوم ولا نسبة غير كونه معه
في اصل الوجود وكما انه يصدق انه موجود معه في اصل
الوجود يصدق فيه انه موجود مع سائر الازمنة في اصل

الوجود مع كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم
على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود
معه كذلك وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا
اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم ثم قال
السيد السند طهر الله روحه واما سادسا فلان الزمان
والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الاحكام
من لبن واحد ومن ثدى واحد فكما ان وراء الامتداد
المكانى اعنى فوق الفلك الاعلى الحد وجهات العالم
عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا امتداد
ولا نهاية ولا نهاية واذا بلغ السطح المحدد منه انسان لم
يمكنه ان يمد يده ويبسطها لا لمصادم ومانع مقدارى بل
لعدم الفضاء والبعد واشتباه المكان والجهة فكذلك
وراء الامتداد الزمانى عدم صريح لا تمادد ولا لا تمادد
ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا
زيادة ولا انقصان فاستمع القول واتبع الحق ولا تكون

من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه قال المورد طاب
رمسه وضعفه ظ لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات
الحكمية انتهى والمراد انه قياس فقهى لا يفيد الا الظن والمسئلة
مما يطلب فيه اليقين فلا يجوز اثباتها بالدليل الظنى
اقول سنح احوال الزمان والمكان كونهما امتدادين
متشاهيين وكالتلازم بينهما وجودا وعدما اذ الزمان
ليس الا مقدار حركة الفلك كما ان المكان ليس الا ما احاط
به الفلك فاذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان كما
سيأتى ذلك فى شرح كلام امير المؤمنين ع فلما ابدع الفلك
وما فيه من الاجسام وادير وجد الزمان والمكان فهما
متلازمان لكونهما معلولى علة واحدة والله الاشارة
بقوله متضاهيان مرتضعان فى الاحكام لبن واحد ومن
ثدى واحد مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم
بان وراء الامتداد المكانى كلا وكلا لمحال فى كثير من المسائل
الحكمية يستعان فيه بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير

الزمانى عدم صريح وليس كذلك
ليس فيه شائبة ليس كما ان
وراء الامتداد

مع كونها معلومة يقينا وقد سبق منهم التصريح بان الامتداد
الزماني موهوم محض لا منشاء له موجود في الخارج واذا
لم يكن له منشاء موجود في الخارج بل كان مخلوقا للوهم
ومحرعاله كان عدما صرفا ولسانا محضا ساذجا صرفا
لا امتداد فيه ولا زيادة ولا نقصان الى غير ذلك من الصفات
المذكوره فهذا منه سر سره اما لطيف الى ان ما وراء
الامتداد الزماني يكون حاله مستقرة لا يتقدم حال
ولا تاخر اخرى وهو المعبر عنه بالثابت فهو تصوير لتعقل
ما وراء ذلك الامتداد وبه يحل ما اشكل على المورد تعقله
كما سبق ذكره واعلم ان الالتماد عبارة عن عدم التماد وعما
شانه التماد وما وراء الامتداد الزماني ليس كذلك وكذا بينهما
واللاانهايه والزيادة والنقصان وما شابه ذلك فانها كلها
من خواص المقادير والكميات وما وراء الامتداد الزماني
عدم صرف لا مقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواص بطريق
اولى وهذا مثل الحايط فانه لا يقال له اعمى ولا بصير وكذا المجردات

لا يقال لها انما داخلة العالم ولا خارجة ولا منفصلة ولا منفصلة
اذ الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول هذا ثم ان المورد
قدس سره بعد ان نقل كلام السيد السند وغيره مما اجاب عنه بما
اجاب قال فقد ظهر مما قررناه ان القول بالزمان الموهوم مما
لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه اقول قد ظهر مما قررنا
ان القول بالزمان الموهوم مما لا يطابق العقل ولا يوافق
النقل وان كل وجه من هذه الوجوه يجيا لدبرهان قاطع
على ابطاله وان هذا القول من هذا الفاضل سر سره انما نشأ
من قلة التدبر وسوء التفكر وليس غرضي من هذا الكلام
الطعن على ذلك العلام كلا وحاشا ثم كلا وحاشا فانه من افضل
وكلامه مما يتلقاه فضلاء عصرنا هذا بالقبول من غير تامل
وتدقيق وفكر عميق كانهم يرونه من الوحي المنزل على النبي المرسل
وهم قد قرع اسماعهم ان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو
وان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان والغرض
منه ان لا يعتمد من الكلام المذكور في هذا الباب فانه

بعيد عن صوب الصواب فوجب الايماء الى ذلك لئلا يغتر
المقلد بقول من يدعى شيأ لا يقدر على بيان ما يدعيه
وان يبذل فيه كال جهده وتمام مساعيه وكيف يقدر
على بيانه وهو مخالف للعقل والنقل اما الاول فلما مرّ
واما الثاني فلما اشار المورد نور الله مرقده اليه ايهم بعد
كلام بقوله فحق ينبغي ان ينظر فيه اهل هو مما يخالف الشرع
ام لا فان لم يكن مخالفا فيها ونعمت وان كان مخالفا لما
على ما يشعر به بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف
عند الشبهة اقول ظاهر الحديث المشهور كما سبق بيانه
وقول الباقر ع في جواب قرارة بعد ان سأله اكان الله
ولا شيء معه كان ولا شيء وقول الرضا ع انه سار له وتعالى
قديم والقدم صفة التي دلت العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء
معه في ديمومية فقد بان لنا ما قرار العامة مخترع الصفة
انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه ويبطل قول من زعم
قبله او كان معه شيء ودليل انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون
انه كان عالما له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن

لم يزل معه وقول امير المؤمنين ع في بعض خطب نهج البلاغة
وانه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لا شيء معه كما كان
قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا
حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والاوقات
وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الله مع القول الوا
الموهوم لانه لو كان امرا بعد امرى شرعا من استمرار وجود
الواجب وكان امرا ممتدا ليكون وعاء وظرفا لعدم العالم
كما صرح به المورد لكان قبل ابتداء العالم والخبر بنفيه
وخصوصا على القول بوجوده وعدم الفرق بين الزمانين
الا بالليل والنهار والجواب بان المنفي هو الزمان الحادث
مع حدوث العالم الذي لم تحقق في نفس الامر الزمان
الموهوم الذي كان قبل حدوثه الذي هو وهمي محض واختراع
صرف ليس له منشاء اشراع موجود كما نقل عن الغزالي والشهر
ستاني فلا تحقق له في نفسه فضلا عن ان يكون مخبرا بالاحوال
والاوقات والسنين والساعات ولذا قال اخص الحدوث

بوقتها دون لا وقت قبله اذ نظن ان المراد بالمنفي هو الوقت
الموجود في نفس الامر والا فيمكن فرض وقت قبل الايجاد وان
لم يكن بين اجزائه تمايز الا بالفرض فلا منافاة بينهما فتدبر
ببيان كلام المورد نور الله مرقده مع ما فيه من التعسف اذا
لنكره في سياق النفي تفيد العموم فلا وجه للتخصيص على ان الظا
ان مراد الطوسي ره بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا موجودا
كان او موهوما لانه نكرة واقعة في حيز النفي فتخصيصه بالوقت
الموجود كما فعله القوشجي لا وجه له ويدل عليه ايضا ما مر من
تخصيص مذهبه والله لا يقول بالزمان الوهمي فلا يمكن فرض
وقت قبل الايجاد وهميا ايضا يصلح لوقوع الايجاد فيه فالقول
بالحدوث غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظا
من الطوسي ره ايضا ولذا قال الفاضل المدقق والمحرر المحقق
افاخين الخونساري ره ان الزمان الموهوم الذي اثبته
الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين
ومنهم الطوسي ره كما يظهر من تصفح كلامهم وانت خبير بما فيه

من الايماء اللطيف الى ان القول بالزمان الموهوم مما لا اصل
له عند التحقيق وهو الحق الذي لا مرية فيه لما عرفت انه
عند التحصيل يرجع ويؤول الى مجرد اسم من دون ثبوت المسمى
فتدبر وايالك والقول به تنبيه لا يذهب عليك ان كلام
الامام عليه السلام صريح في وجود الزمان وملاهه انيته وكونه
مقدار حركة الفلك ولذا كالت به السنون والشهور والايام
والدهور ولا يتصور شيء من ذلك في العدم ولذا حكم بعدم
الآجال والاوقات وزوال السنين والساعات عند فناء
الزمان المسبب من فناء العالم لان انعدام المتحرك المستلزم
لانعدام الحركة المستلزم لانعدام الزمان مستلزم لانعدام
ما يعرضه من الآجال والاوقات والسنين والساعات
وما شابه ذلك من الصفات والمنازع من اوابد الفلاسفة
في وجوده مكابرة معصوفة عقله وما احتجوا به عليه من استلزام
وقوع الزمان فيه وتركب الجسم من الاجزاء وكونه واجبا
بذاته احتجاج في مقابل الضروري مع انه مردود عليهم كما بين

في محله فذلكة ماذكره الطبرسي في مجمع البيان من الزمان
التقديري وهو الاظهر بالنظر الى الشرع الا نواتي لوزمنا
وقدرنا قبل حدوث الزمان زمانا اخر لم يكن العالم فيه وكان
الواجب ثم فيه بالمعنى الذي تواطأ ان انه ثم ثم موجود
بهذا يصح معنى حدوث العالم ومعنى كان الله ثم ولم يكن معه شيء
من دون التمسك بالزمان الموهوم فقول المورد ونبداً خره
معنى حدوث العالم لا يصح بحسب ظاهرها وصلنا اليد الا
بالتمسك بالزمان لا وجه له ودفع به انه شبهة الفلاسفة
لو كان تقدم الباري على وجود العالم بقدر متناه لزم حدوثه
والا لزم قدم العالم لان معنى تقدم الغير المتناهي انه لا يبقى
وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله وتلك القبلية لا يتحقق
الا بالزمان لانا نختار الثاني ونقول كان ذلك بالزمان
المقدر لا المحقق فلا يلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة
والمتحرك حتى يلزم منه قدم العالم فيتحقق به القول بوجود الله
العالم بدونه كما هو طريقة الملبيين ودلت عليه اخبار المنورة

من الطرفين كما صرح به الجلبي قدس الله روحه القدسي في
الفرائد الطريفة في شرح الصحيفة بل هو من ضروريات الدين
وجاحده كافر كما صرح به المحدث في بعض فوائده مدعيا فيه
الاجماع حيث قال في جواب من سئل عمن يعتقد التوحيد
والعدل والنبوة والامامة الا انه يقول بقدم العالم بالكون
حكمه في الدنيا والاخرة متى اعتقد قدمه فهو كافر بلا خلاف
فان الفارق بين المسلم والكافر ذلك وحكمه في الاخرة
حكم باقي الكفار بالاجماع وفي التخصص نظر لان حدوثه
لما كان من ضروريات الدين كان ينبغي ان يكون حكم من انكره
في الدنيا ايضا حكم باقي الكفار تامل فيه وفي الاحتجاج
في حديث طويل عن الرضا عليه السلام نأخذ منه موضع الحاجة
اجمع المسلمون على ان ما سوى الله فان فعل الله
وهو استدلال باجماعهم على حدوث ما سواه لانه فان
وكل فان محدث وفيه دلالة على ان اجماعهم حجة تجب التمسك

بها وهل هو معتبر للقطع ام لا القسم الثاني كما صرح به
البهائي قدس سره في حواشيه على زبدة الاصول لانه عبارة
عن تطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذ غاتهم به وهو
غير محسوس وانما المحسوس قول كل منهم بانه يذعن بهذا
الامر وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد اليقين بانه يذعن
به في الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد
الظن به لاحالة وهو ايضا والا سيما الثاني من المصادم للعلم
فقول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من
الاجماع المتواتر على حدوثه محل نظر على ان اثبات الاجماع
على وجه يكون دليلا قطعيا يعلم دخول المعصوم بدقة
التتبع مدعوى الضرورة كما قاله ملا امير زا محمد بن الحسن
الشيرازي في بعض حواشيه او بالاخبار المتواترة من
الطرفين كما قاله المجلسي مشكل واما قول بعض المتعصبين
اكثر تلك الاخبار صريحة على ان المراد بالحدوث ليس الا
مطلق الحاجة والمخلوقية وحجة رسول الله صلعم على الدهرية

المذكورة في الاحتجاج مبنية على ذلك اذ قال لهم فهذه التي
تشاهد من الاشياء بعضها الى بعض مفتقر لانه لا قوام
للبعض الا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجا بعضه اجزائه
الى بعض والا لم يتسق ولم يستحكم وكل سائر ما ترى فاذا
كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوامه وتمامه هو القديم
فاخبرونى لو كان محدثا كيف كان يكون وبماذا كان يكون
صفته ففيه ان الدهرية لما كانوا قائلين بان العالم قديم
بالذات وكانوا يقولون ما هي الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى
وما يهلكنا الا الدهر وكانوا يصفون كل حادثة تحدث
الى الدهر زعما منهم انه المؤثر ولذا ورد في الخبر عن سيد البشر
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اى هو الآتي بالحوادث
لا الدهر احتج عليهم بنفيه واحتياجه الى المؤثر لانه يدل على
المنافات بين الاحتياج والقدم فلا بد من حمله عن الذاتي
فيدل على امتناع كون الممكن قديما بالذات فيكون حادثا
محتاجا الى المؤثر واما انه حادث بالحدوث الذاتي والدهري

او الزمانى فلا دلالة عليه فليتامل **تنبيه** القول بالزمان التقديرى يؤل الى القول بالحدوث الدهرى اذ حاصل ان قيل حدوث الزمان لم يكن زمان اخر بل انما كان ذلك بحسب الفرض ومحض التقدير فاذا لم يكن قبله زمان اصلا كان عدما محضا وليسا سادجا غير متمدد ولا متكم فكانت مسبوقيته الوجود بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانية فاذا لم يكن لاستلزامه القدم والمقدر خلافه ذاته كانت دهرية اذ اقسام الحدوث منحصرة فى معان ثلثة ذاتى وهو عبارة عن وجود الشيء بعد عدمها فى لحاظ العقل دون الواقع ودهرى وهو عبارة عن وجودها بعد عدم صريح واقعى عدمى وزمانى وهو عبارة عن وجودها بعد عدم واقعى كما قد لم يكن الزمان التقديرى بمعنى الحدوث الذاتى ولا الزمانى لانه زمان نفس امرى لا تفاوت بينه وبين هذا الزمان الا الليل والنهار لانهما فرضى تقديرى فلابد من ان تكون بمعنى الحدوث الدهرى اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ما ذكرناه ويؤيده

ان الفاضل المجلسى ره ذكره فى الفرائد الطريفية فى مقابل الزمان الموهوم حيث قال واعلم ان اولية تعالى واخريته قسمان بوجوه الاول ان يكون المراد به الاسبقية بحسب الزمان وهذا انما يتم اذا كان الزمان امرا موهوما كما ذهب اليه المتكلمون او بحسب الزمان التقديرى كما ذكره الطبرسى ره فى مجمع البيان اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب تعالى وهو خلاف ما ذهب اليه المليون ومما فصلناه ظهر ان القول بالحدوث الدهرى ليس مما اخترعه السيد السند قدس سره كما ظن بل هو قول منصور مشهور فى السلف ومن قال بين الخلف الحضرة الجلالية المحمدية خلدت افاداته فى رسالته الفارسية حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث وليس النزاع فى هذه المسئلة بين بعض الحكماء والمتكلمين فى الاول اذ الحكماء ايضا قائلون بالحدوث الذاتى ولا فى الثالث لان هذا النزاع انما وقع بين العقلاء والعاقل لا يقول ان العالم بتمام اجزائه مسبوق بالعدم الزمانى وزمان عدمه

جزء من اجزائه بل انما النزاع في الثاني فذهب المتكلمون
والمحققون من الحكماء الى ان وجود العالم مسبوق بعدم صرح
واقعي خارجي والباقون من الحكماء قالوا ان انواع العالم
لا يمكن ان يكون مسبوقة بالعدم الخارجي قالوا وهذا
القول لا يستلزم ازلية العالم وسرمدية وكونه قديما
بالذات لانه مختص بزمان وهو عبارة عن عدم مسبوقية
بالعدم مطلقا والعالم وان لم يكن مسبوقا بالعدم الصريح
الا انه مسبوق بالعدم الذاتي ثم قال واذ قد تقرر هذا
فنقول بناء على ما ذهب اليه الفريقان يلزم ان يكون فاعل
العالم بجميع اجزائه هو سبحانه ويلزم منه تقدمه على كل جزء
من اجزائه تقدما ذاتيا فلنا ان نقول رد على الفرقة الثانية
ان وجوده تعالى عين ذاته وذاته لا يمكن ان يكون موجودا في
الذهن وانما هو موجود في العين بالاتفاق لان القوة
الممكنة لا تدرك في ذاته فيكون العالم في مرتبة ذاته الذي
هو عين خارجي معدوما صرفا فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه

مسبوق بالعدم الخارجي ولا معنى للحادث الدهري الا ما يكون
وجوده مسبوقا بهذا العدم انتهى كلامه وهو مؤيد لما سلف
من ان محصل المتكلمين لا يصحح القول بالزمان الموهوم بل هو
بظاهره يدل على ان احدا منهم لا يقول به ولعله لو بعد لا عد
في عدادهم بل جعلهم في زمرة غير العقلاء ونعم ما فعل كل
بفعل الرجل البصير وكانه اراد بانواع العالم الا انواع المتوالدة
التي يتوقف كل فرد منها على رجل فرد اخر من ذلك النوع واما
المولدة التي هي اعم منها كالمعادن ونحوها فمحكومة عندهم لامر بين
العدم والحدوث ثم انت خبير بان مجرد كونه في مرتبة الذات
معدوما خارجيا من غير ان يكون على وجه يصح فيه ان يقال
كان الله ولم يكن معه شيء لا يناسب طريقة الملة بل على هذه
الطريقة لا مد من القول بالانفصال بينهما وعلى افادته هذه
لا يكون كلا بل يكون وجوده متصلا بوجوده كما يقتضيه بعد
عليه تقدما ذاتيا وهذا غير مفيد ولعله اراد الفرار عن القول
بتخلف المعلول عن علته التامة فاتى بامر لا يقبله سليقة العامة

مع ما في رده. هذا من النظر والبحث فليتامل من يتسر له وبالجملة
القول بالحدوث الدهري على ما قرناه هو الاظهر بالنظر
الى الشرع الانور لان الزمان الموهوم لما كان امرا موجودا
على ما قرره المورد غفر الله له وجعله وعاء لعدم العالم وكان
قديما ازليا كما مر يلزم منه اثبات موجود قديم في نفس الامر
سوى الواجب وهو مع كونه خلاف ما حدام على اثباته
وهو خلاف ما دل عليه ظاهر بعض الاخبار خلاف ما اجمع
عليه الملتون نعم القول بقدماه ثمانية بل تسعة فليقولوا
بقدمهم اصير القلعاء على مذهبهم عشرة كاملة ولعله الذي
مر رد فيه في اخر كلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاقحام
فيها والوقوف عندها الان بقي مرادهم بالعالم المحكوم عليه
بالحدوث ماسوى دلل الامتداد النفس الامري من الموجودات
الخارجية والامتداد المذكور لا وجود له فيه وان كان له
وجود في نفس الامر وهو مع كونه منافيا لعموم كان الله ولم
يكن معه شئ وغيره كما مر لما مر لا يخفى ما فيه من التعسف

به على وجه قوي لو كان القائل
به الاشاعرة ما كان بمركب
بنفس فانهم يقولون

الامتداد النفس الامري جزء من اجزاء العالم لانه غير الله
والاجماع منعقد على حدوثه بجميع اجزائه فلا وجه للتخصيص
وبذلك يظهر فساد ما افاده المورد قدس سره من انه لا شك
ان غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزماني والاستبعاد
فيما ذكر مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد
به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا
وجود له فانه ان اراد انه لا وجود له اصلا لا خارجا ولا
نفس امري فهو مع كونه منافيا لما سبق منه غير مرة يرد عليه
انه على هذا مجرد اسم من دون ثبوت المسمى وكيف يكون هذا
امرا ممتدا مختلفة اجزائه وعاء لعدم العالم وان اراد انه لا
وجود له في الخارج ولكنه موجود في نفس الامر فهو مع كونه
منافيا لما مر كما مر يرد عليه انه ليس الواجب ذاته فيكون في
اجزاء العالم ولما لم يكن جوهرا قائما بذاته فلا بد له من محل
ولا محل له سوى الحركة فيلزم قدم الجسم والحاصل ان الممتنع
هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقا نفس امريا منفيا

فان كان لفهما مصداق والا فهو محض اسم ليس الاكثر يك
الباري عن اسمه المشهور ان الاشاعرة قالوا بقدماء سبعة
هي الصفات السبعة المشهورة العلم والقدرة والارادة والحيوة
والكلام والسمع والبصر وعد بعضهم منها التكوين ولا شك
في قدم الواجب فلو كانت للزمان الموهوم حقيقة موجودة
قديمة وكانوا قائلين بد كما نسب اليهم فتلك عشرة كاملة
ثم ان البقاء والوجود الموصوف بدائهم زايدان عندهم قائمان
بذاته تعالى فيلزمهم القول باحد عشر او اثني عشر قديما وانت
انهم كفروا الحكماء لقولهم بالايجاب والقدم وهم قائلون بهما
جميعا فانهم لما قالوا بزيادة الصفات وازليتها وعندهم
ان الازلي لا يكون اثر المختار لزمهم القول باستناد تلك الصفات
الى الذات على وجه الايجاب فانهم يقولون بايجاب لا يلزم الحكماء
ان يقولوا به اذ مجرد القول بالقدم لا يستلزم القول بالاسناد
ذلك القديم الا الموجب فان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما
بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر ويكون

تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا فصل
فيه فصل الاصل فيما افاده الفاضل المورد هو ما افاده الفاضل العلي
محمد طاهر بن محمد حسين قدس الله ارواحهم في رسالة المسماة
ببهجة الدارين حيث قال ان العالم حادث بمعنى انه حدث بعد
تقضي امتداد غير متناه في جانب الازل منشرع من ذات الله
سبحانه باعتبار بقائه وازليته ثم قال بعد كلام نقول تقدم
العالم على العالم تقدم بالزمان ولكن نريد بالزمان ليس مقدار
حركة الاطلس بل نريد به امتداد ينتزعه العقل من ذات الله
تعالى بملاحظة ازليته وبقائه والزمان بهذا المعنى ليس من جملة
العالم لانه ليس من الموجودات الخارجية بل منشا انتزاعه
موجود في الخارج فليس تقدم العدم زمانا على العالم محالا
اقول كيف لا يكون من جملته مع كونه امرا ممتدا منقضيا
غير متناه الى ما لا يتناهى والا تناهى وكذا التقضي والامتداد
وما شابه ذلك من الصفات من خواص المقادير والكميات
ولوازمها والمقدار لا بد له من محل يقوم به لاستحالة قيام

العرض بذاته فان كان محله عرضا فلابد له من الانتهاء بالآخرة
الى محل جوهري قائم بذاته فان كان واجبا فاستحالة ظاهرة
وان كان ممكنا يلزم منه وجود ممكن قديم وهل هذا الا مجرد
لفظ يتلفظون به من دون تحقق ما يصدق مفهومه عليه
ثم قد عرفت ان ذاته تعالى من حيث هو لا يمكن ان يكون منشأ
لانتزاعه بل لتوهم ذلك لتوهم ثبوته وفيه من الدور ما لا يخفى
على ان الاجماع والحديث المشهور وكلام امير المومنين وقول
الباقر والرضا عليهم السلام دلايل على حدوث العالم بمعنى
ماسوى الواجب ولا اختصاص لها بالموجودات الحادثة
فكم من موجود لا وجود له في الخارج وهو موجود في نفس الامر
فهذا الامتداد لما كان امرا واقعيا نفس امري كلا ريب من جزئه
الى غير ذلك من امارات الوجود كان منافيا لما مر وقد مر انه
لا يمكن ان يتزع من ذات الله تعالى بملاحظة استمراره وثباته
امر موصوف بالتجدد والتغير فيتقدم العدم زمانا على العالم
محال بالعقل والنقل فظهر ان دليله على عدم كونه من العالم

ليس بشئ اذ عدم كونه من الموجودات الحسية الامرية بمعنى
ان لا يكون وجودها وتحققها متعلقا بفرض فارض واعتبار
الكواذب معتبر وهي اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من
وجه لامكان اعتبار الكواذب فيما دون نفس الامر ومثل
هذا يسمى ذهنيا وضعيا ولا شك ان الزمان الموهوم على
ما قرره ليس من هذا القبيل كيف وهم قد حكموا بكونه امرا
نفس امري وعاء لعدم العالم ممتدا متجددا مقتضيا ذا
اجزاء مخصصة لحدوث الحادث في حد منها دون آخر قبله
وبالجملة انت بعد احاطتك بما سلف غير خاف عليك
ما في كلامه هذا فلا نعيده مخافة من الاطناب وتحرزا
عن سآمة الاحباب واما ما قال من ان هذا الامتداد العقلي
بمنزلة المذروع وحركة الاطلس بمنزلة حركة الذراع فيتحدد
الحركة بتميز اعواض هذا الامتداد فقصير قطعة منه نهارا واخرى
ليلا وهكذا اخرى اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة فيه
ان الحركة تتقدر بالزمان لا الزمان بالحركة فهو بمنزلة جسته

العينية لا يدل على عدم كونه منه
فان المراد به كل ما سوى
الواجب من الموجودات

الزواع وهي بمنزلة المذروع ولذا قال صاحب اللوامحات
والسحق الزمان باظهر الحركات وهي التي منها الحركة التوسطية
وتقدر بها الحركات ونسبة الى الحركات نسبة خشبة الذراع
الى المذروعات ولعله اراد بما ذكره ما اشار اليه المورد قدس
سره في كلامه السابق من عدم التفاوت بين الزمانيين الا
بان هذا يتبعض بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك
من الصفات وليس ذلك في ذلك الامتداد واما ما اورد
رحمه الله على القائل بالحدوث الدهري من انه لما رأى ان الا
بالحدوث الذاتي مخالف لما ثبت من دين الاسلام ومضاد
لما نص عليه الائمة عليهم السلم ولم يمكنه ابطال ما من مسلمات
اهل الحكمة وهو ان ذات الباري ج والقول بالحدوث الواقع
الخارجي ينفي الامتداد الواقعي ولم يتفطن ان هذا الجمع من
المستحيل لان العلة التامة يمتنع ان يتخلل بينها وبين وجود
المطلوب عدم في الخارج والواقع ولم يشعر بان العالم اذا كان
في الخارج مسبوقا بالعدم لزم ان لا يكون دائم الوجود

تام الفاعل عليه والعلة التامة
للعالم فاضطر الى الجمع بين
هذا القول

وما كان كذلك لا يجوز ان تكون عليته التامة دائمة الوجود
فنقول انه لما راى ان القول بالحدوث الذاتي كما يكون مخالفا
لما ثبت من دين الاسلام ومضادا لما نص عليه ائمة عليهم السلم
كذلك القول بالحدوث الزماني مع كونه مخالفا للواقع فاختار
القول بالحدوث الدهري ليكون بدعا مبتدعا لا اصليا ويتجنب به
من الشكوك والشبهات والمين فهو لا يقول بدوام وجود
العالم كيف وهو يصرح بكونه مسبوقا بالعدم الخارجي بل
يصرح بانه لو فرض وقد قبل حدوث الزمان زمان اخر غير
متناه بل لم يكن العالم فيه وكان الواجب تعالى فيه ولا يجوز
تخلف المعلم عن علته التامة بل يقول ان وجود العالم لم يكن ممكنا
في الازل بل كان موقوفا على سبق العدم كما ياتي بيانه
ومن العجيب ان هذا الرجل وقدره معلوم مع تصريحه بكون
هذا الامتداد امرا ازليا واقعيا نفس امري لم يتفطن بكونه
مخالفا للشرع كما تفطن به الفاضل المورد قدس سره بل حيث
انه موافق له ولذا استدل بكريمة ان ربكم الله الذي خلق السموات

والارض في ستة ايام وبقوله فقضيهن سبع سموات في يومين
على الزمان الموهوم بانه لولا الامتداد الذي احترناه لما كان
لستة ايام او يومين في الاثنين معنى وفيه ان المراد بهذه
الايام الاوقات الفرضية التقديرية والا فعلى القول بالامتداد
المذكور ايضا لا معنى لها الا المتعارف والمتبادر منها كما صرح
به اهل التفسير من ان طلوع الشمس الى غروبها ولم يكن حينئذ طلوع
ولا غروب على انه صرح في كلامه انفا بان ابعاض هذا الامتداد
انما يتميز وتصير قطعة قطعة ليلا ونهارا بحركة الفلك الاطلس ولم يكن
يومئذ لا فلك ولا حركة والمراد مجرد الفرض والتقدير والمحققون
يفرقون بين اليوم والنهار ويقولون ان اليوم من حركة اقصى دورة
واحدة وهو ليس بسماء بل السماء منحصرة في افلاك الكواكب
السبعة السيارة واما وجود الليل والنهار بحركة فلك الشمس
فيجوز ان يكون اصل جرم الاطلس خلق اولا طبقة ثم ادير ستة
دورات وفي مدتها خلق ما فيها من السموات والارض بان جعل
السماء بعد كونها طبقة واحدة سبع طبقات او زيد والارض

مثلهن فلا حاجة في تصوير معنى الاية الى القول بالزمان الموهوم
فضلا عن ان يكون دليلا عليه مدكن وتنبيه نازع بعض الحكماء
في الحدوث الذاتي وانكر احتياج الممكن الى المؤثر كديمقراطيس
وشيعته القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق وهم
شكولس وشيعته قدماء اليها والى اجوبتها المحقق الطوسي في
التجريد وقد فصل الكلام فيها ابن سينا في الشفاء فلما لم يكن
الحدوث الذاتي متفقا عليه بينهم بنه الخفرة الجلاليدي في
افادته السابقة بلفظ البعض الى ما فيه من الخلاف ويشبه ان
يكون هذا ايضا مراد السيد السند المحقق الداماد قدس سره
بقوله لا يجوز ان يكون الحدوث المشار فيه هو الحدوث الذاتي
لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى لان كلامه مطلق لا
مانع عن ذلك كثيرا ما لانه لم يقل لاتفاقهم جميعا او كلا
وما شابه ذلك مما يفيد استغراق الافراد واستيعابها بحيث
لا يشذ منهم فرد فيجوز ان يكون مراده اكثرهم المعتد بهم اما
بحذف المضاف او بحمل التعريف على العهد او بحمل القضية مهملة

لامن جهة تاخيره تعالى في الافاضة وذلك كما ان تخلف المعلول
عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك
المرتبة والى ذلك يشير قولهم ان العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك
الوقت ثم صار ممكنا فيه والامكان شرط في التاثير والمغلقة بديهة
اذ الوجوب والامتناع يحيلانها ومرادهم انه لا يلزم من ازلية
امكان العالم امكان ازليته اذ امكان ازلية الشيء انما يكون
ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا الا يرى ان الحادث بشرط
كونه حادثا امكانه ازلي وليست ازليته ممكنة لاستحالة ازلية
الحادث من حيث انه حادث فالامكان الذاتي محفوظ بالنسبة الى
الازل فلا انقلاب دونه الوقوعي فلا قدم فلا زال المانع
من جهة وصار ممكنا وجد فلا تاخير في الافاضة ولا تغير في
الذات بل لا تخلف للمعلول عن علته التامة ولا تسلسل وكون الشيء
ممكنا بالامكان الذاتي اي كونه بحيث لا يقتضي لذاته الوجود والعدم
لا يوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعي وبما ذكر قال الفاضل
المورد نور الله مرقده من ان ربط الحادث بالقديم لا يصح الا

الا بالتشبث بالزمان الموهوم مما لا ربط له بل على القول به لا يصح
هذا الربط الا بالتزام التسلسل فانهم لما قالوا بان احداث الحادث
وقت الحدوث انما كان بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح
اورد عليهم ان ترجح وقت خاص باعتبار العلم بالاصلح مما لا يعقل
الا اذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح فيتوقف
حدوثه على حصون وننقل الكلام اليه ويلزم منه التسلسل
قال المورد طاب ثراه في بعض حواشيه هذه شبهة قوية
على قدم العالم لاشتمال الابا لقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل
على التعاقب اما مطلقا او فيه لعدم وجوده وفيه اولا
كان امر نفس امري وكان له اختلاف اجزاء متبائنة متعاقبة
كان التسلسل في امور نفس امرية لا في امور اعتبارية واستحالته
وان كان على التعاقب امر مشهور من المتكلمين فكيف يجوز
التزامه والفرار منه الى القول بعدم وجهها جود ذلك التزام
بعد التصريح بوجوده واختلاف اجزائه وكونه امرا نفس امري
مخصصا لحدوث العالم في حد منه دون اخر قبله كما مر الى

من ايرادته على السيد في مقام رد ادلته على ابطال القول
بهذا الزمان وهل هذا الا اعتساف بل لابد في دفعها من القول
بالحدوث الدهري كما اوماء اليه الطوسي قدس الله روحه القدسي
واحص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وقدم ما فيه وفي
تحقيق مذهبه وانه لا يقول بالموهوم من الزمان في مقام
الجواب عن الايراد الثاني وغيره فتذكر ثم تفكر فانه دقيق
وبذلك حقيق والله ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق والتدقيق
واما ما افادة الفاضل المحشي ملا برزاجان في بعض حواشيه
على القديمي بقوله والحق انه لا محيص في ايجاد الحادث عن القدم
عن الزام التسلسل على سبيل التعاقب وان براهين ابطال الدور
لا يبطله كما ادعاه الحكماء وما دعاهم الى الحكم باستحالة وهو
لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم والزمان على
ما ادعاه الفلاسفة فمنه انه ليس ملازم بمجرد جواز ان يكون
ههنا امور متعاقبة غير متناهية ولا يلزم ح قديم غير الله تعالى
اذ كل موجود يكون ح حادثا فان قلت يلزم قدم النوع المحفوظ

بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد
على امتناعه انما ولم يكن المجمع عليه مجرد انه لا شخص موجودا
قديما غيره تعالى نقول الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج على
ما ذهب اليه صاحب الحاكمات وتبعه السيد المحقق ولو سلم
فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع في
الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص
والعرضيات بالعرض بوجودها على ما صرح بالاستاد ح
نقول لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت ذاتي فلم
يلزم وجود الكلي المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض
مجازي ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم
الا قدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى
صفة الفعل فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى وتمكن انصاف بتوالي تعاقب
النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لا يوجد
في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع الموجودات
حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يتوهم من ان النوع قديم فكلام

مجازی معناه ان قیل کل شخص شخص لا الی نهایة فیه ان براهین
ابطال الدور کالتضایف وغیره یبطله کما ادعاه المتکلمون لکونها
متعاقبة بعضها سابق وبعضها مسبوق فالحادث الاخیر فی
هذه السلسلة الغیر المتناهیة موصوف بالمسبوقیة فقط
وکل واحد مما قبله موصوف بالمسبوقیة والسابقیة معا فکل
سابق مسبوق من غیر عکس بخلاف الحادث الاخیر فیکون عدد
المسبوقیة ازید من عدد السابقة بواحد وهو محال وان الاجماع
منعقد علی حدوث العالم بمعنی جمیع ماسوی الله کما یدل علیه
سنده المشهور کان الله ولم یکن معه شیء وما یجری مجراه فوجود
الکل الطبیعی فی الاعیان وکونه قدیما بنافیه ومنع وجوده
فیها امر مکابرة لقیام البرهان علی وجوده ینافی مذهب محقق
المتکلمین کالمحقق الطوسی وغیره الذاهبین الی وجوده فیها
فتوجیه کلامهم بذلک مع مخالفته الامر نفسه توجیه بما لا
یرضی وان تلک الحوادث الغیر المتناهیة المتعاقبة لو کانت
داخلة تحت معقولة العرض لکانت محتاجة الی الجوهر والجوهر عندهم

اما نفس حادثة بحدوث البدن او جسم طبیعی فوجود تلک الحوادث
المتعاقبة مستلزم اما وجود کلی ذاتی مشترک بین افراده کالجسم
الطبیعی او وجود جسم قدیم تتعاقب علیه تلک الحوادث وان
مجموع تلک التعلقات امور ترجح علی ما یساویها من غیر مرجح
وان کون کل شخص من اشخاص النوع مسبوقا بالاخر لا الی نهایة
لیکون جمیع الموجودات حادثا تضر بوهان التضایف کما سبق
فتامل جدا فی هذا المقام لتحیط کما ینبغی باطراف الکلام تنبیه
نفیس مهم القدر الضروری من الدین والذی یجب ان یکون
علیه من کان من المسلمین هو القول بحدوث العالم بجمیع اجزائه
فان حدوثه بمعنی جمیع ماسوی الله وان لم یکن یقینا ثابتا بالدلیل
العقلی بل الثابت بدلیله انما هو حدوث عالم الاجسام لکنه ثابت
بالاجماع والاخبار الذین هما المعتمدان فیما لا سبیل للعقل
الیه فکون بعض ماسوی الله قدیما واسطة لربط الحادث بالقدیم
غیر ثابت بالدلیل العقلی وما لا یکون ثابتا به اذا کان مخالفا
للاجماع والاخبار فمهوط ولا یلتفت الی تجویز البطاعاقل

عبارة المقولة اذ النكرة فى سياق النفى تعم العموم وهو يسلك
بالدليل النقلى فالمراد بقوله وادلة وجوده مدخولة اى وجوده
القديمة التى يقول بها الحكماء والفلاسفة فانها غير معقولة
لما مر من لزوم احد المحذورين فتامل جدا بعد ملاحظة اطراف الكلام
وخصوص ما اشرنا اليه فى هذا المقام ولنعد الى ما كنا فيه فنقول
من آمن بالله ورسوله وجب عليه الايمان بحدوث العالم على وجه
اتى به سيد المرسلين وانعقد عليه اجماع الملليين ايمانا مجملا
من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية فمن آمن بمجرد ذلك
وصدق به مواطئا قلبه لسانه من غير ان يبحث عن كيفية هل هو حادث
بالحدوث الدهرى او الزمانى الى غير ذلك مما يتعلق به فهو مؤمن
فلا حاجة له الى التفتيش وتحقيق الدليل بل ربما يورث ذلك
له شبهة يضل فيها عن جوابها لوضوحها وخفائه فيصير من
التائهين المتحيرين بل من الملحدين المنكرين كما ضل قبله كثيرا
واضلوا اعاذنا الله واياك من الضلالة والغواية وارشدنا
الى ما فيه صلاحنا فى البداية والنهاية وصلى الله على محمد

القديم فلا منافاة بين كلامه
لان مراده بالواسطة الواسطة

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك الذى كان ولم يكن معه شئ ثم شاء فانشاء الاشياء وابتدعها
على ما شاء كيف شاء كما شاء والصلوة والسلام على سيد الانبياء
وخاتم الاوصياء والطاهرين من الائمة الامناء اما بعد فهذه مزلة
الاذهان بها ينكشف ما اشتبه من امر الزمان الموهوم على بعض
الاعيان سئلت ايدك الله وايانا من رحيق التحقيق والله ولى التوفيق قال
السيد الداماد ان القول بالزمان الموهوم الى قوله والا لانتهاية
وقال المحققون وفيه انا لا نسلم ان الانتهاء الى قوله الا
الدعوى قال الفاضل المازندرانى وقد يجاب عنه بان حاصله
الى قوله وهو الحق اقول لما تمسك السيد لابطال القول بالزمان
الموهوم بانه لا يتصور فى العدم الصريح ولا يتوهم فى الدهر التمادى

والانقضاء ونحوهما لانها غير منفكة عن الحركة تعرض المحقق انه
بمنع توقف الامتداد والانقضاء وامثاله المتداولة للموهوم من
الزمان عليها وجوز ان يتوهم من استمرار وجوده تعالى امر ممتد على
سبيل التجدد والتقضى واستشهد على ذلك بانتزاع الحركة القطعية
من التوسطية والزمان من الآن لانه يدل على جواز انتزاع
الامر المتجدد المتقضى من الامر الشخصى الذى لا امتداد فيه بدون
توقف على الحركة فكما جاز انتزاعه من ذلك مع انه ليس من الحركة
التدريجية فى شئ كذلك يجوز انتزاعه من استمرار الوجود من غير
توقف على الحركة ووجودها والعجب لم يعرف المراد بحسب انه منع كون
الزمان مقدار الحركة مع انه لا يستفاد من الكلام ولا يرتبط
بالمقام فضلا عن اثبات تلك المقدمة بان الزمان غير قار
فلا يكون مقدارا الا لمثله وكل امر غير قار وهو الحركة فالزمان
مقدارها واستعلم انه لم يتعرض لاثبات كونه مقدارا اكتفاء
بمحض الادعاء ومن منع كونه مقدار الحركة كيف يسلم كونه مقدارا
وقد سلم بعضهم كون الزمان مقدارا حقيقة وبين المحقق الدوانى

ان عدّه اول الامر من اقسام الكمّ على سبيل المسامحة وح لا يلزم تحقق
الشئ بدون مقداره انه يجوز ان يكون الزمان امرا غير قار وقائما بشئ
قار كما يقوم الحركة بالجسم ولا محذور ايضا فى تحقق الشئ بدون مقدار
المجرد المقتضى بحسب استمراره ذلك الشئ وقال القوشجى فى بعض نسخ
الاستدلال على ذلك المطلب تلك المقدمة او دعوى الضرورة فيها
كلاهما فاسد لان الجسم اذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكمّ الغير القار
مقدارا للجسم القار ويبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره انتهى وهذه
التى ادعاها مع انها تناقض دعوى كون الزمان غير قار ممنوعة
وابتناؤها على ما ذهب اليه الشيخ الاشراقى من انحصار غير القار بالذات
فى الحركة ممنوع تسليم كون الزمان غير قار لان ذلك الشيخ صرح بان
الزمان غير قار بواسطة الحركة والحاصل انه ان اريد غير القار
بالذات لم يصح جعل كل من الزمان والحركة غير قار لان غير القار
بالذات انما الزمان واما الحركة وان اريد به الاعم منه ومما هو بالعرض
لم يختص فى الحركة لان ههنا امورا حاصلة على سبيل التدريج لا تتوارد
التى يقع فيها الحركة ومثل الخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على

السطح المستوى المدحرجة عليه وحدث السطح الغير القار والجسم
التعليمى الغير القار فيما اذا قطع الجسم شيئا غير ذلك مما لا يخفى
تصوره على البصير وبهذا يندفع ما اعتذر به عنه من ان يراد
القضية بهذه الاطلاق مبنية على عدم التفرقة بين الاتصاف بالشئ بالذات
والاتصاف به بالعرض وادعاء كون الزمان غير قار بناء على الشهور
وابتناؤه على كون الحركة غير قار على هذا المذهب من ضعيف الاعتبار
على ان تعدد غير القار بالذات غير مطابق لاصولهم ولهذا لو يلتزمه
احد مع ان الكلام فيما يتناول الزمان الموهوم وظاهر ان القار
ومقابله انما يطلق بالنسبة الى الوجود الخارجى والموهوم من الزمان
حيث لا وجود له فى الاعيان بوجه من الوجوه لا يكون من ذلك فى شئ
وان اطلقه بعضهم على ما يقابل الحركة القطعية باعتبار ما فيه من
شائبة الوجود العينى واذا اعتبر ذلك بالنظر الى الوجود الذهنى فالملاك
القار عليه اولى لاجتماع اجزائه فى الذهن وكذا المقادير من الصفات
الخارجية ولا يتصف بها كذلك الامور الاعتبارية والموجودات الذهنية
لما تقرر ان ما من شانه الوجود العينى لا يمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف

الخارج بدون وجوده في الخارج فيه خروج عن موضع النزاع وخلط
بين المشارع ومخبره فانه ان اريد بالزمان ما يتناول الموهوم منه فقوله
الزمان غير قار ثم وكون حدوثه في الذهن على سبيل التدريج لا يجزم
فيما يتوهم وفاء لعدم العالم ويشرع من بقائه تعالى انه ليس له خارج حتى
تدريج وانما يحدث في الذهن بعد اعتباره من غير تدريج بخلاف الزمان المطلق
على الحركة القطعية لانها قد يحدث شيئا فشيئا في الذهن وان اريد به غيره
فلا يجديه نفعا اصلا وان لو سلم لان الغرض ان الامتداد الموهوم المذكور
لا يتوقف على الحركة وليس مقدارا لها ولا لغيرها وانما هو شيء تتوهمه النفوس
بغير العقل وقد اعترف المجيب بعدم توقفه على الحركة من حيث لا يشعر حيث
قال الامر المجدد المتوهم لا يمكن انتزاعه الا مما يختلف نسبته الى الامور
الخارجية وفيه اعتراف بانفكاكه من الحركة التدريجية وكفاية انتزاعه
مما يختلف نسبته كالآن السيال فقد لزمه بطلان ما بنا للك على سنده
من التوقف على الحركة وقد بين افضل المحققين في حواشي الاشارات
ان اعتبار الزمان لا مدخل فيه للحركة بل هو امر ينتزع من بقاء الاشياء
وقال ايضا الدليل على ان توهم هذا الامتداد توهما صحيحا يتوقف على الحركة

المتقدم

الاحوال

الاخوان في الخارج اما توهما او واقعا وهو على البداهة ممنوعه
وقال ايضا مما يشهد بان الزمان ليس مما يتوقف على الحركة انا اذا فرضنا
انسانا وجد ابتداء وجوده سليم العقل فاقد الحواس بحيث لا يشعر بحركة
واختلاف احوال من خارج فلا شك انه يجد من نفسه حين بقائه امرا
ممتدا وانكاره كان مكابرة اشهر موضع الحاجة من كلامه وفيه
تنبيه على انه كما لا يتوقف على الحركة كذلك لا يفتقر الى اختلاف النسبة
كما فصلناه في تعليقاتنا على التجريد وغيره فلا تغفل ومما قررنا ظهر
ما تمسك به السيد دفعة ايراد المحقق عليه وعدم اندفاعه بما ذكره المجيب
فانه لو سلم المنع لا تقوية وتسديدا او اعتذارا عنه بانه اثبت ان
الزمان لا يكون الا مقدارا للحركة ونحن اعترفنا بما هو جواز انتزاعه عنها
بوكد مقصود المحقق ولا يندفع به التناقض عن كلام المجيب لزعمه ان المنتزع
مقدار للمنتزع منه كما يأتي انفا فتدبر واما ايراده على سند المنع مع
انه كلام على السند الاخر كما سيتضح انتم غيوار دلالة ظن انه سلم كونه
مقدارا او جوز كونه مقدار البقاء مع انه لو جوز الامر المجرد انتزاعه من
استمرار وجود الواجب ظاهرا انه لا يقتضي محض الانتزاع ان يوصف به

على وجه الانتزاع بالامور الاعتبارية والتعقل الانتزاعية التي لاحظ
لها من الوجود فكيف يستلزم كونه مقدارا مع انه من الاوصاف الموجودة
الانضمامية والحيز كغيره قد جوز انتزاع الحركة القطعية من التوسطية
والزمان من الآن السيال مع انه لا يحكم بكون شئ منها مقدارا لما
ينتزع منه ولا نعاله كالدائرة المتوهمة في الكرة المتحركة فانها ليست
صفة لها مع انها ينتزع عنها انتزاعا صحيحا كما صرح به بعض المحققين
والفرق بين ذلك وبين الانتزاع من استمرار الوجود تحكم بحت ولا
منافاة بين ما ذكره المحقق ههنا من انتزاع الزمان الموهوم من استمرار
وجوده تعالى وما قاله اخرا من انا نحتاج انه ينتزع من الواجب لان المراد
ما فصله اولا ضرورة انه لا ينتزع من ذاته تعالى ولا وجه لحمله على ان
المراد انه ينتزع من وجوده تعالى ليتوجه المناقشة في صحة الانتزاع
منه وكذا المناقشة في انه غير مطابق لدعواه بناء على الفرق
بين الوجود والبقاء لانه لو فرض ان المراد به الوجود لا ريب في انه
يراد به الوجود المستمر وهذا ظاهر جدا مع انه لو يعهد الا يراد بان ذكره
اولا غير مطابق لدعواه ثانيا وانما المعروف ان قوله ثانيا لا يوافق

ما ادعاه سابقا فقد ارتكب مثل ذلك الحبر حيث اسند الى البركات
القول بان الزمان مقدار البقاء في صدر كلامه وقال في آخر كلامه
نعم ابو البركات انه مقدار الوجود ولم تكلفان نحمله ايراد اعليه فلا
نعقل والامر في مثله هين ولو سلم انه مقدار البقاء لا يلزم دور
لان غاية ما يلزم مما ذكره توقف تعقله على زمان فكيف يلزم من
توقفه على البقاء من حيث الوجود على زعمه دور مع ان البقاء ممنوع
بديهي لا يتوقف ادراكه على الزمان ولو سلم توقف بقاء الواجب بوجوده في زمان
لزم كونه تعالى زمانيا كما ذكره غير واحد منهم وانه لا وجود للزمان حتى
يتوقف على البقاء كما ان الاشاعرة يمنع وجود البقاء بل صرح جماعة منهم
بكونه اعتباريا كما يظهر من الموافق وشرحها ولا يتوهم مرور المتقدم
في الذهن حتى يتصور التوقف الذهني فتامل ثم انه نعم انه اذا لم يكن
الزمان الموهوم مقدارا للبقاء لا بد من القول باحد امرين والا لم
يصح الاعتقاد ببقائه تعالى اما ان يقال بالزمان التقديري لمقارنة
البقاء وستعرفه انتم انه لا فرق بينه وبين الزمان الموهوم الا
بحسب العبارة واما ان يقال بان البقاء ليس بمعنى استمرار الوجود لاستلزام

المقارنة للزمان بل المراد بالباقي مقابل الفاني قال الله تعالى كل من عليها
فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقد عرفت منه بعجالة فان استمرار وجود الحق
جل شانه مما عليه اجماع المسلمين بل يعد من ضروريات الدين والحق
ان الله تعالى باق بالمعنيين وقد قرره الشهيد طاب ثراه بما يقتضي ان الوجود
حيث قال هو الواجب وجوده لذاته ازلا وابدا فانه لا يخفى ان في المعنيين
يستلزم الاول فلا فائدة في العدول عنه اليه اذ لا بد من تصحيح استمرار
الوجود بنحوه على اي حال ولا محذور في اعتبار المقارنة للزمان فانه
جل شانه يتعالى عن الزمان بمعنى آخر كما يعلم تفصيله فيما بعد ومقارنته
بقائه تعالى للزمان بدون ان يكون وعائه لا فساد فيه ولعله ناظر
الى ما فسر به البقاء وقد عرفت بطلانه والله سبحانه باق لا يفنى ويلزم
استمرار الوجود بمعنى وجوب الوجود لكن المجيب فاهل من تلك الملازمة
كما ينادي عليه كلامه فلا يمكن الاعتذار عنه بان نفي الاول مبني على
ملاحظة تلك المقارنة واشقاء كون الزمان الموهوم مقدار للبقاء
لا يقتضي نفيه رأسا فصح بقائه تعالى به ايضا ان افتقر اليه على نحو آخر
فليس البقاء الا استمرار الوجود كما عبر به عنه المحقق لا توقف له على الزمان

ولهذا لا يلزم من توقفنا نتزاعه منه على ملاحظته دورا فافهم وقد يشير
الاشارة الى ان بما جوزه من انتزاع الامر الممتد المقتضي تماما يختلف فيه
الى الامور الخارجية يهدم بنيان ما سيد المحققين بزعم المجيب حققه
ويبطل ما مالغ في اصلاحه وصدقه من توقف الامتداد على الحركة
فان فيه صريح الاعتراف بجواز انفكاكه عنها وان اللازم توقفه على الامر
المختلف النسبة ويلزم جواز انتزاعه من كل ما يختلف فيه كالاجسام
المتحركة مع كونها قارة وغيرها مما يقدر ويتكمم بالعرض فيما قيل بالادعاء
وكيف كان فلا بد من الفرق ولو صح لا يضر بحال المحقق وليس يلزم منه غفلة عليه
وانما يلزم على المجيب لانه حاول ابطال سند المنع بما ذكر من الفرق وغفل
عن انه مع عدم الفائدة في ذلك الابطال لو تم يبطل اصل الاستدلال
فان حاصل كلام المحقق كما مر منع توقف الامتداد على الحركة على ما ادعاه
المستدل والاستشهاد بما ذكره واقع في موقعه لانه يفيد انتزاع الامتداد
بدون الحركة التدريجية التي حكم السيد بانه من لوازمها وما افاده
المجيب من ان الوجه في ذلك كونه مما يختلف فيه يشير اركان ما ذكره
المحقق من انه ليس ذلك لامتداد فرع وجود الحركة ويجوز انتزاعها من غيره

تما يختلف نسبته واما التقرير الذي يلزم من الفرق المذكور فكلام آخر
لم يدعيه المستدل ولا ارتضاه المجيب وانما هو طريق آخر بان يقال
الامتداد لا ينفك عن الحركة او ما يجري مجراه من الامور التي تختلف نسبته
الى الامور الخارجية ولا يوجد ذلك قبل وجود العالم فلا يصح توقفه
خ ل على هذا لا يتاتى الاستشهاد بظاهر الكن المنع بحاله والتسليم ينفع
لانه لا يتوقف على شاهد وبعدم صحة الاستشهاد على هذا التقرير لو سلم لا يرد
على المحقق اصلا لانه ليس منه في كلام المستدل عين ولا اثر ولا ارتكب المحقق
منع ذلك ولم ينبه عليه ولو كان مراده رفع الاستبعاد عما استند اليه فلا
ضير فيه ايضا لانه مبني على ما حققه والدلائل مجد في حواشي الاشارات من انه
لا وجه لاستناد انتزاع الزمان من الان الى اختلاف الاحوال لا بد
ان يكون خارجية اذ لا اثر للذهنية فان كانت آنية لزم تتالي الآنات
وانحصار الغير المشاهي بين الحاضرين والا يلزم القائل بالآن وجود الزمان
وهو واف لمتحاش عنه فلا بد من الاعتراف بانه يمكن ان ينتزع من امر بسيط
باعتبار بقائه امر ممتد هو الزمان قال فما الدليل على ان ذلك
الامر البسيط هو الان السيال لا يجوز ان يكون ذلك امرا آخر كما يقول به

المتكلمون ان الزمان ينتزع من بقاء ذات الله تعالى هذا لفظه الشريف
وقد ذكر مثله في الحركة القطعية وفي الآن اينما في تعليقاته على التجريد
يظهر ان المورد المحقق غير غافل عن جهتها الاخرى العارضية وانما اعرض
عنها لاشتهارها ولعدم صحة استناد ذلك الانتزاع الى مجموع الجهتين
جميعا كما زعمه المجيب الذاهل عما افيد الجاهل بما اريد فليتكلف الفاضل
وليعتبر الناظر وما ساه لتحيصا نظا آخر من الكلام وتقرير ثالث لابطال
هذا الزمان ما يبطل به التقدير اي اينما لانه ان كان له تحقق كان آنيا
العالم والا فليس له الا اسم من دون مسمى فلا تتوجه ايمانه بالزمان
وهو عبارة عن كم متصل الذات غير قار والظاهر من نفي كون الزمان الا عتباري
جوهرا قائما بذاته افتقاره الى محل يقوم به قال الفاضل المحقق في حواشي الاشارات
لانم ان الامور الانتزاعية لا بد ان يكون صفة لشيء ولا يلزم اينما ان
يكون توهمها في شيء اي يتوهم حاصله في شيء وان لم يكن صفة له
كالدائرة المتوهمة في الكرة المتحركة ولا دليل عليه اينما ولا بداهة بل يكفي
ان يكون منشاء انتزاعها موجودا وما توهمه المجيب من كونه عرضا قائما
بموصوفه بالتناهي والا تناهي ونحو ذلك مما يقتضي كونه مقدارا موجودا

مبنى على كون الزمان مقدارا من مقولة الكم واتحاد الزمان المتزع معه في
الذات والمهية بحسب الحقيقة واشتراكهما في الاحكام فشيء من ذلك لم يثبت وفيما
سيقله الشارح عن المحقق الدواني شبيه عليه وقد سبق ايماء اليه
وعلى هذا لا حاجة الى محل يحامله حتى يلزم قدم الجسم مع ان قوله لا يتصور
محل الحركة غير بين ولا مبين على زعم المجيب ولو تم لم يؤثر في المنع الا ان يبين
مساواة السند له وانى له بذلك مع ان ما استشهد به المحقق يصلح سندا لمنع
توقف الامتداد على الحركة كما بيناه فلا تغفل وفي حواشيه على تجريد
الشفا بعد منع قوله فاذا لم يكن حركة ولا غيرها لم يكن زمان قال لا يبعد ان
يعرض الزمان باعتبار استمرار السكون ايضا بل استمرار وجود كل شيء فانه
اذا استمر يحمل له العقل مقدارا غير ومقدرا به وينطبق عليه بحيث
يقع نصفه في نصفه وهكذا وما هو الا الزمان قال فان الزمان اذا
عرض لاستمرار السكون او الوجود ايضا يكون حكمه حكم ما اذا عرض الوجود
للحركة من كونه غير قار يتجدد ويتقضى على التدريج فانه يحدث اشارة ما
فيكون بعضها قبل بعض وبعضها بعد وان لم يكن معروضه كذلك لا بهذا الاعتبار
فاعتبر وقد افاد والده المدقق في تعليقاته على التجريد بان الظاهر ان

الآن

الآن السيال لا وجود له ولا مدخل له اصلا فان ارادوا بالزمان في الخارج او
الخيال بل الزمان ما قسم من الحركة القطعية اما في الذهن او الخارج والظاهر
انه في الذهن بل الظاهر ان ارتسامه لا يتوقف على الحركة القطعية ايضا بل
يمكن ان يرتسم من السكون كما يحكم به الوجدان وما قيل انه من بديهيات الوهم غير
مسموع بل لا بعد ان يقال ان الجسم وحركته وسكونه ايضا لا مدخل له
في ارتسامه بل انما ينتزع من بقاء الشيء سواء كان جسما او غيره فتامل
هذا كلامه رفع مقامه ولا يذهب على الفطن ان ما دفع به الفساد عن
كلام بعض المحققين اشد فسادا منه لانه مبني على كون الزمان منتزعا
من وجوده تعالى وعلى استلزام الانتزاع كونه مقدارا لمنتزع منها والشيء
اما الاول فلانه لو يدع الاختيار انتزاعه منه تعالى ولا بد ان يحمل هذا
الاجمال على ما فصله او لا من انه ينتزع من استمرار وجوده تعالى
ولم يفصل ههنا لان الكلام على محاذات الخصم يعويلا على ما سبق
منه فحمله على الوجود غير موجه واما الثاني فقد مر الاشارة
الى بطلانه فتذكر وما تكرر في كلماته من اشتراط ادراك المنتزع
من المنتزع منه غير مسلم على اطلاقه وكان ما ادعاه من عدم امكان

انتزاع المتغير من الثابت لعدم امكان وراء احدهما من الاخر مجرد
ادعاء لانفصال منه بغير شاهد وكذا دعوى انه لا يمكن انتزاعه الا مما
مختلف نسبته الى الامور الخارجة وهكذا كله مبني على قياس الزمان
الموهوم على المقدار العيني الا نضمامه مع مابينهما من الفرق ولعمري انه
يكفي في الانتزاع ادنى مناسبة فكيف في منشأ انتزاعه باستمراره الذي
وبقائه تعالى الان الوهم يدك ذلك منه وينتزع منه بضرب من التعمل
ولا دليل على امتناعه كانتزاعه المجيب الدور الذي لزومه غير لازم كما
علمت وما استند اليه لامتناع ان يكون وجوده تعالى منشأ لانتزاعه ان
المقدار لا مقدار له لا يكون الا لما له اجزاء والوجود بسيط لا جزء له مبني على
استلزام الانتزاع كون المنتزع مقدارا للمنتزع منه وذلك غير لازم كما
سبق واذا لو تم ما تمسك به لابطال سند المنع ظهر انه لا امتناع فيما
جعله امرا ظاهرا ونفى عنه الاستبعاد وان الحكم بالامتناع ناش من
الخلط بين الموهوم وغيره كما لا يخفى على اهل النظر ممن امعن حول الامر
واجاد ثم ان خلاصة ما تمسك به على وجود الزمان كما اختاره بقوله وهو
الحري ادعاء البداهة في وجود الماضي والمستقبل من الزمان مع اعترافهم

بخلافه على ما تحكم به البديهة كما قيل ما فات مضى وما سيأتي فات
قم فاغتنم الفرصة بين العدمين وما يقال من ان الزمان ظاهر الا
خفي المبدء لا يراد منه الا وجوده الآن قال المحقق الدواني انهم ادعوا
اولا الامر وجود الزمان في الخارج وتثنوه بانقسامه الى السنين و
الشهور والايام والساعات وعده من اقسام الكم ثم عند تحقق الحال
صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود وان
الموجود فيه هو الآن السيال الذي نرتسم في الخيال انه هو على ان البديهة
شاهدة بانه لا معنى لكون الان باقيا الا ابدا كما صرح به اعاظم
المحققين فلا يثبت وجوده ايضا كالماضي والمستقبل لكنه سمع من عنفوان
الشباب ان ههنا ما سيأتي وحالا واستقبالا ظن ان ههنا ما مضى موجودا
كالاستقبال فحكم بوجود الزمان من هذا الاستدلال ولم يضيع بذلك
حتى طعن على من خالف فيه من المحققين واختلفت انيته وماهيته
من الفلاسفة والمتكلمين وفي الزمان مذاهب لخوله يطلع عليه منها
ما حكاه في الشفا حيث قال ومنهم من جعل له وجودا على انه امر واحد
في نفسه بل على انه نسبة ما على جملة بالامور التي كانت تقال ان الزمان

هو مجموع اوقات والوقت عرض حادث يعرض وجوده عرضا خوصع وجوده
فهو وقت للاخرى عرض حادث كان وقال قيه ان الذين اثبتوا
وجود الزمان معنى واحد فمنهم من جعل الحركة زمانا ومنهم من جعل
حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عود الفلك
زمانا اى مدودة واحدة ومنهم من جعل نفس الفلك زمانا قال
السيد دامت ايانه فلانه لو صح فى العدم الى قوله والحاق بالعدم
قال الفاضل المحقق انا لا نقول بانتفاء العدم الى قوله هو الحركة
او الزمان قال المورد المانع قد ابى بعدها اساء الادب باضافته الى
به ان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجى وهم لا يقولون به
الى قوله وهل يصلح العطار ما افسد الدهر اقول لا اشتمه على
مسكة ان المراد ان توهم الامتداد المتكمم فى العدم يقتضى ان يكون
ذلك العدم سيالا متكما كله ازيد من بعضه وابعاض ذلك العدم
يكون متعاقبة غير مجتمعة فيكون متقدرا بالذات وبالعرض زمانا
او حركة فلا بد ان لا يطلق عليه اسم العدم ويسلب عنه اسم الحركة
والزمان والجواب عنه ان انتفاء ذلك العدم بالتقدر والتمادى

باعتبار دعائه ولا يلزم منه كونه زمانيا وهو ظ لانه ليس متقدرا
بالذات وكذا لا يقتضى مجرد ذلك كونه حركة اذ لم يثبت ان كل متقدر
بالعرض حركة ولو سلم نحو انتفاء العدم بوصف دعائه وذلك ايس عند
زيد قبل وجود حركة مع انه يوصف بالتقدر والتمادى باعتبار
انتفاء دعائه قال الكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتى
صحيح لاجزاء ايضا عليه وكيف يستلزم كون الحركة متقدرا بالعرض ان
يكون كل متقدر بالعرض كذلك مع انه فرق بين تقدر الحركة وغيرها الا
الا ان ينبى على كونه فرع وجودها لانه ليس متقدرا لغيرها كما تقدم
والوجود بحسب تمادها فلا بد من اعتبار الوجه الاول وعند دفع بانه
وقد علمت ان تقدر الزمان الموهوم بحسب التوهم فلا مجرى فيه فانه
من انه اما متقدر بالذات او بالعرض فيكون زمانا او حركة لان الكم
المتصل من اقسام العرض وهو نوع من الموجودات الخارجية فلا يقال
على ما جزم بوجوده الامور الموهومة فكيف حال تقدر العدم الذى
واتصف بذلك باعتباره فيه وما اشتهر من الجمهور من ان العدم متقدر
على سبيل التوهم وينادى عليه كلام بعض الفضلاء ناظرا الى هذا على ما

وتشبيه العدم الازلي بعدم زيد من حيث الانتضاء هذا التقدير
وليس باعتبار الاحتياج الى الوعاء وقياسه عليه فيه ليتوجه انه وان
سلم فارق على ان الفارق الذي لا يجوز وجوده لا دخل له في ذلك فان
انتضاء عدم زيد بالتقدير والتكم بالعرض باعتبار مقارنته للزمان المشترك
السيال وعدم انتضاء العدم الازلي به لعدم ثبوت ما يتقدر به لو تم
لا ينافي اشتراكهما في الاحتياج الى الوعاء وتوهم احتياج الاول باعتبار
المقارنة بخلاف الثاني لعدم ثبوت ما يتقدر كما يرى من التجريد فليحرر
فيه من المصادرة مع ان الاعتراف بانتضاء بالتقدير بالعرض يهدم
بنيان انحصار التقدير بالعرض في الحركة ثم انه لو سلم لدفع المنع الذي
اورده المحقق عليه وفرع توجيه آخر لا يساعده العبارة اذ لو سلم
اطلاق العدم على الامتداد الموهوم وذهل عن انه يقتضي رجوع
هذا الوجه الى ما سبق فان حاصله ان الامتداد المتوهم حركة
او مقدارها او لا ينفك عنهما وهذا بعينه الوجه الاول الذي
تمسك به السيد من انه اذا لم يوجد الحركة لم يصح توهم الامتداد و
ينعكس القول انا كلما صح توهم الامتداد تحققت الحركة وهذا عين الوجه

الثاني

الثاني على التقرير الذي اختاره المجيب فلم يبق فرق يعتد به بين الدليل
وتوجيه منع المحقق على الوجهين لانا لا نسلم ان الامتداد المذكور
لا بد ان يكون حركة او مقدارها فانه امر موهوم وقد مر ان اطلاق
الزمان والكم والمقدار على مثله بنوع من التجوز وضرب من الاعتبار
ومن انكر من المتكلمين وجود الكم المتصل والمنفصل سيما غير القار
منه ومن الاعراض مطلقا ينفي اختصاص ذلك بما يوجد من الكميات ويصف
الزمان المسرع من استمرار السكون والعدم والوجود بالزيادة والانتضاء
والتقدر والسيلان ومع قطع النظر عن ذلك لا يلزم من هذا الدليل
على اي حال الا بطلان اطلاقهم اسم العدم على ما لا زمان وهذا مع كونه
على خلاف ما اختاره افتراء بلا امتراء اذ لم يطلع عليه الا ههنا فليس ابطال الزمان
الموهوم في شيء مع انه المقتضى من اقامة البراهين المتينة والدلائل
انه يلزمهم وجوده على ما بينهم من تعليقات ابن سينا والنجات وغيرها
فيتوجه عليه مع عدم اشعار الكلام به انه ان اريد الوجود العيني
فمن وراء المنع وامكان وقوع الحركات المختلفة المتقدرة فيه
لو سلم لا يقتضيه لما تقدم من ان الموهوم يقدرها ايهم والوجود الذي

يتناول الاعتباريات لا محذور فيه والقائلون به يلتزمونه كما ذكره
المحقق حيث قال اللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هنالك فان
مراده هذا المعنى كما في الحاشية التي كتبت عليه فيما رأيناه من النسخ
العديدة اذ قال المراد به الوجود الشامل للاعتباري فافهم اشعر و
كيف يريد به ما يلتزمه القائلون به على نامة من المحقق الشريف وغيره
والعجب لا ينكر ذلك وقال الشرح الجديد للتجريد الزمان هنالك موهوم
ولا وجود له الا مع وجود ما لعالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية
الا بمجرد التوهم وليت شعري لاي وجه توهم ذلك ولا توقف لايراد
المحقق على التزام الوجود العيني وهل يجوز عاقل حمل كلام هذا المحقق
على المعنى المذكور بعد اطلاعه على تصريحات مرادهم بالعالم ما سوى ذلك
الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب الموجود والامتداد
المذكور لا وجود له هذا كلامه طاب ثراه ولا ريب انه نص في التباين اجمالا
اجمله هنا لانه علم قطعا لولا اتباع المتشابه ابتغاء للفتنة واشتهاء للحكم
بالشاهد الفصيح وان تضاء بما ارتكبه من التوجيه الذي لا يرتضيه
احد بقوله ولعله اراد انه لا يتفاوت فان من اثبت الآن السيال

ثبته

الباقي ائلا وابدا ينفكون غيره واسما للزمان ومن نفى الاحتياج اليه
لا يفتقر الى ما يقوم مقامه ويكون بمنزلته ولا وجه لتطبيق المطالب
الكلامية على الاصول الفلسفية فانه من مخاتيل القريحة السوداء
مع انه يتضمن الاعتراف بحملة على الوجود بحسب نفس الامر وليس في ذلك توجيها
بما لا يرضيه القائلون به وتصريحهم بكونه معدوما في الخارج لا يقتضي
عدم قولهم بانحصار التفاوت فيما ذكر لان الزمان الاخر ايضا معدوم فيه
كما اعترف به وكذا لا ينافي ذلك التصريح بوجوده بحسب نفس الامر ولهذا
لا ينافي طلب المخصص فيما بين اجزائه لانتفائها قطعا نعم لو قالوا بوجوده
وامتداده مثل امتداد هذا الزمان كان فرضه يمكن توجيه ذلك السؤال
لكنه توجيه بما لا يرضاه من قال به اذ له يقل بوجود ذلك الزمان قبل
وجود العالم احد حيث لا ذهن ولا مدرك اصلا وانما يوجد مع وجود
العالم الذي يوجد المدرك كما ان وجود الزمان الممتد في الخيال كذلك ومعنى
قوله طاب ثراه ولا تفاوت بينهما لا تفاوت فيما ذكر من عدم لزوم كون العدم
او الوجود فيها امرا مجردا كونه في فيما بين ذينك الزمانين لا بان هذا الزمان
يتبعض فيقع وجود زيد كان في ذلك المقدار منه وعدمه في اضعافه

مثلا ولا يجري ذلك في الزمان الموهوم بتعض بالشهور والاعوام وانصافها
بالاسابيع والايام كما يستلزم ذلك اشتراكهما في جميع الذاتيات
اللوازم الا الانصاف بهذه الصفات ولو سلم ان المراد بنفي الاتصاف وغيره
تلك الصفات فلا يلزم ان يكون ذلك باعتبار وجود الزمان الموهوم لجواز
ان يكون باعتبار عدم وجود هذا الزمان واشتراك الزمانين في الموهومية
منه فان الزمان الممتد المنقسم الى ما ذكر لا وجود له في الخارج ايضا
واذا بطل كونه موجودا في الخارج بقي ان يكون وجوده في الاذهان
وهو اعم مما يخترعه العقل كزوجية الثلاثة فان الامور الاعتبارية
وما ضاهاها من الموجودات الذهنية ليست بمجرد اختراع العقل واعتباره
فلا يتم القريب في قوله فبقي ان يكون معنى الوهمي ما يخترعه العقل الا اذا
ثبت ان الموهوم من الزمان ليس كذلك ولم يعلم مما افاده ذلك ولو كان
الزمان الموهوم اختراعيا محضا وعدما ساذجا لم يسبق بينه وبين الزمان
التقديري فرق لانه ايضا كذلك كما صرح به فيما بعد فيجري فيه هذا الدليل
لانه بقي اذا فرض قبل وجود العالم زمان اي امر ممتد كان ذلك زمانا
اوحركة فلا يكون عدما صرفا فيأتي فيه ان طلق عليه اسم العدم وانكا

انتفاء الزمان المفروض المقدر بالكم والتمادي في الذهن سفسطة شنيعة
ومكابرة صريحة لما فيه من المناقضة الظاهرة اذ لو لم يكن المتصور ممتدا
مقدورا لم يكن المفروض زمانا بل شيئا اخر وحيث كان المفروض كون
ذلك الزمان اختراعيا محضا لم يمكنه الفرق بان الانتفاء هنا لذات
بمعنى ان الحاجز ظرف نفس الانتفاء فلا يستلزم وجود الوصف لان ثبوت
الشئ للشئ في الخارج لا يستلزم وجود الثابت فيه لاستلزامه ثبوت
المثبت له البتة مع انه لا يجديه لان هذا النحو من الانتفاء لا يقتضي كون
الموصوف بالتقدر والكم زمانا او حركة على الوجه الذي اراده فتامل
وعلى هذا فلا فرق بين الموهوم والتقديري في عدم كونهما من الموجودات
في الاعيان واشتراكهما في الوجود في الاذهان واتحادهما في الانتفاء
بالامتداد والتقدر بمعنى ان المتصور المعلوم امره ممتد مقدر ولا يستلزم
ذلك عروض التقدر والكم لهما فانه ما شانه الوجود العيني لا يمكن الا
الخارجي بالامكان الوجود كما بينه بعض المحققين على ما سبق وعند
هذا يظهر ان القول بالزمان التقديري لا يتاتى ممن يرى تمسك
به السند ولا ملتفت اليه ولا معبا به وتمام الكلام فيه ينتظر

فانتظر فى قوله فاذا اتصف ذلك العدم الشاذ بما توهموه من التقدر
والتكم اه نظر فانه ان اراد اتصافه فى الخارج فبطلانه اوضح من ان يحتاج
الى البيان لان الاختراعى الذى لا وجود له فى الذهن الا بمحض الاعتبار
كيف يتصف اتصافا خارجيا بالمقدار الخارجى الا ان يريد كونه موصوفا
بذلك فى الذهن فلا يخفى من ان يريد اتصافا واقعيا كالاتصاف
بالمعقولات الثانية ولوازم الماهيه مثل اتصاف الاربعة بالزوجية
فذلك ايضا مع بطلانه لا يقتضى كون الموصوف به زمانا او حركة بالمعنى
الذى فهمه او يريد ان المتصور فى الذهن الامر الممتد المتقدر المتكم الثابت
المتجدد المقتضى فيه الملازمة ح اظهر لانه لا يكون مثل ذلك من الزمان
والحركة فى شئ من ذلك ط ونعم وجود الحركة بمعنى القطع والزمان المطبق
عليها فى الذهن بنفسه لا بحمل وجود ذلك بصوريه زمانا او حركة
فان الوجود نفسه وجود اصيل غير ظلى واتصاف الموجود بذلك الوجود
بالمقدار كاتصاف الموجود العينى سواء وقد عرفت ان قوله فاذا
قد اطلقوا على الزمان والحركة بلا تنبيه اسم العدم المحض مع كونه افتراء
على القوم مناقشة لفظية لا يرجع بطائل ولا يفيد ابطال الزمان الموهوم

ولا تصريح فى قوله فى الدليل الاول فكيف يصور فى العدم الصريح او غيره
بما اراده لانه اذا لم يكن هناك زمان موجود يكون وعاء للعدم لم
يتحقق الا عدم صرف سناجى واراده الوعاء من العدم فى كلماته تعسف ظ
والقول بان مرادهم اه يدفعهم لانه يصح بعد ثبوت قديم سواه الذى هو
قطعا ولا ينفع المجيب فحله لانه لا ينفع الفرض لانه ادعاء باطل وقد مر فى حله
دفع الشاقص فتذكر واذا كان الزمان نفس امر ولم يكن موجودا فى الاعيان
كان وجوده فى الاذهان والاوهام فلا بد ان يبقى بالزمان الموهوم دون
الموجود كما توهمه المجيب بناء على عدم الفرق بين ما اذا كان موجودا وكان
له اختلاف اجزاء وما اذا كان امرا نفس امرى فافهم وما ثمناه من الوقوع فى
الورطة غلط فى نهوض يبتنى على غفله لما عرفت من ان طاب ثراه لم يقل
بالوجود العينى وكيف يرى ما تمسك به السيد من الشبه دلائل يقينيه من
اشد لدفعها وقمعها لابطالها وبالغ فى ردها وتقضى عنها وفرغ منها بين
عدم دلالتها على مراده ثم كيف يتقضى عنها على تقدير صحتها بالقول بما ينافى
مقتضاها ويخالف موداها وانما يتقضى عنها بالاعتراف بموجبها الذى يستتر
التقضى تحته فانها تدل على اشتغاء الزمان الموجود قبل وجود العالم

كما يبطل الزمان الموهوم لاشتراكهما في توقفها على الحركة واستلزام وقوع
العدم فيهما الانصرام والتلاشي وانحصاما الانتهاء في الحاضر
واستواء النسبة وغيرذلك بل جريان تلك الوجوه في الزمان الموجود اظهر
والحق ان ههنا مالا يجري في غير الموجود ثم انت خبير بانه في مقام الاستدلال
اشهر للسيد لكنه حيث ما يظفر بالمطلوب يح وخاب عن نيل مرامه ضاق به
ذرعا وترك منصبه وزال عن مركزه ومقامه فجعل المنع ما قرره المحقق في معنا
المنع بفرض انه ادعاء من الاشاعرة تشبثوا به في اثبات حدوث العالم
ولفاض ان يقول انهم استندوا اليه في ابطال قدم العالم في مقا
المنع بعد تسليم الحاجة في تقدم العالم الى الزمان كما قدمناه والظا
ان نظر المحقق اليه فلا يمكن الاعتراض بالمنع على ما قرره به مرامهم فلا يم
ما فرره في الحاشية حيث قال هذا ليس توجيها اخر لكلام السيد ليتوجه
انه مستدل لفوظيفته الاثبات لا المنع وطلب الدليل بل هو اعتراض من يرد
عليهم على ما قرره الموجه مرامهم اشهى ومن اين له ان المحقق قرر مرامهم على
وجه الاستدلال ولم يقرره على وجه المنع مع انه اظهر ولا يتعسر تصوره
على البصير ولم يعرف خلافه من جوانه ولا حاجة الى اقامة دليل عليه

الاخصار

الانحصار في الادعية الثلاثة مجردا صطلاح من الفلاسفة بحسب استقراء
اصولهم فلا ينهض حجة من عداهم ممن يرى الزمان الموهوم مع انه غير خارج
عنها ولا ينافي العدم الازلي على العدم المقارن للزمان في الانصرام بالنقد
والتكم بالعرض حتى يتوان له وعاء يوجب ذلك الانصرام بخلاف العدم لا
مع انه اول المسئلة وعين النزاع بل المراد كما مر ان الانصرام بالعرض وبتو
كون العدم الازلي حركة او زمانا كما لا يقتضي ذلك كون عدم زيد كذلك
ولا يذهب عليك انا في تقريع قوله فلا بد من القول بان ذلك الانفصال
انما كان بالعدم الصريح على عدم ثبوت القول بالزمان الموهوم لان
اللازم من بطلان ادلة القدم واثبات الحدوث بالادلة السمعية وعد
ثبوت الزمان الموهوم بجوز كون ذلك الانفصال بالعدم الصريح ان لم
يمنع مانع لا تعينه ولا بديهة ومخالفته لظاهر الشرع انما لو يكن موجودا
غير مسموع حتى يبين والا لزم مخالفة الزمان المقدري لما ثبت ولعله
فحى ما فرضه من كونه مانعا وحسبانه بعد منصبه الاول من الاستدلال
فاشتبه عليه ما حصل له بالمنع من عدم الثبوت بما يحصل الاستدلال
من ثبوت العدم فزعم انه اثبت عدم الزمان الموهوم وابطله فقال انه

اذ ابطل القدم وثبت الحدوث وبطل الزمان الموهوم فلا بد تمام ذكره
وكان ما ادعاه من انه لا يجب ان يكون كل ما له تحقق في نفس الامر زمانا
لا يتم مطلوبه لانه ايضا منع للايجاب الكلي فلا ينفعه الفرار من الاستدلال
الى المنع لان المدعى يتوقف على الاثبات ولن يثبت المراد بمجرد المنع فقد
انكار كون ما ليس للزمان في سلسلة علله مدخل فيما ينبغي ان لا
يكون بعض اجزاء العالم كبعض الاجرام الفلكية فيما مع انه خلاف
ما صرح به من انه لا يمكن ابتداء وجود سائر الموجودات قبل ابتداء
وجود الزمان فانه تمام ارتضاه وقد قال المحقق وجوابه الحاسم لمادة
الشبهة جار في الزمان التقديري لا حاجة الى ما ارتكبه من التطويل
كما رأيته لانه ان كان معدوما فلا فائدة فيه اذ لا يوجد معه شيء من
خواص الزمان وان كان موجودا لزم قدم العالم والحال انا نشاهد انه
معدوم وانتفاؤه بانتفاء الزمان وخواصه يجب الذهن على ما تقدم وفيه
استحالة فيه ولا يقبل دعوى عدم الاختلاف في العدم بل دليل
ولم يظهر بما قرره لزوم الا ان الازل ليس له وعاء واما انه ليس كالزمان
فغير ظاهر منه اللهم الا ان يكتفي بمجرد الدعوى تعالى من اخذ هذا الكلام

منه وهو الفاضل الكاشي في كتابه الوافي وكذا ما ذكره بعد ذلك من
الدفاع عن المكرة المزنية بعضها على بعض ولا تعترض فيه تلك الدفاع
وانما التعسر او التعذر فيما لم يحم حوله من اثباتها والتصديق بها الامر
اعتيادا لتقليد وكان دينه سر الدفاع عن العويصة والمطالب الغامضة
من غير تعرض للبينات واقامة دليل او برهان وطالبه ذلك عن الحكم في
المراتب اللفظية والامور الاصطلاحية ولبئس شعري كيف احتمل اشكال
عدم تعقل السبق المذكور بدون ما ادعاه الفقيه في الخطابيات التي لا
تترقى عن مرتبة الدعوى بل انما هي اعادة المدعى فانا افاده من انه
لا يكون له وعاء موجود يكون من اجزاء العالم لا دخل له في الاستدلال
كما ان الادلة المبطلة للقدم والحجج المثبتة للحدوث لا يعطي الا سبق
عدم العالم على وجوده واما حال ذلك العدم بالنسبة الى الوعاء فغير
مستفاد من تلك الادلة وانما الزمه المحقق من توقف تعقل ذلك
السبق حيث لا يجامع السابق مع المسبوق قوله وعدم دلالة تعقله على
تعقله بعد ان دل الدليل عليه غير قادح لا يثمر شيئا العدم دلالة
الدليل على ما لا تعقد على تعقله وانما دل على شيء آخر فمثله فانا

انحلال لما اشكله على المحقق مثل جاهل كلما القى اليه شيء من شكلا
المعميات كان يقول انحل فاذا سئل عن وجهه انحم كانما القم حجرا والعلم
ان المحقق في تفسير قول الطوسي وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
قال الظاهر ان المراد البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها
قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا
القبيل لكن المحقق انه لا محصل له بل الظاهر انه تقدم بالزمان الى
ان قال ومع عدم الزمان يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان
الموهوم فلا بد من القول بالزمان الموهوم هذا كلامه ولا يخفى على
الناظر فيه انه لو فسر قول المحقق الطوسي الا بالبعدية الزمانية وهو
قول من فسره بها في الحقيقة وان ما ذكره من ان مغايرة هذا النوع
من التقدم للتقدم الزماني لا محصل له كلام متين يعرفه المحصلون
فمن زعم انه لا محصل له بناء على عدم تصحيح معنى حدوث العالم بدون
ذلك وعدم دلالة دليل على بطلانه ليس من اهل التحصيل كيف وليس ذلك
من المطالب التي يطالب الدليل عليها الان مرجعه الى امر لفظي واعتبار
اصطلاحي يكفي فيه ادنى تنبيه كما نبه طاب ثراه عليه وصحح معنى حدوث

العالم لا يتوقف على الامر اللفظي الاصطلاحي وانما يتصحح على ما ذكره
بالتمسك بهذا السبق سواء سمي تقدما بالذات او تقدما بالزمان فان
المحقق لم ينكر الاجمله فما ساد ساد وادعى انه من قبيل التقدم الزماني
ولم ينكر المعنى المذكور وقد ظهر مما قررنا في قوله وهذا منه كالتصريح
بان المحقق لا يقول بالزمان الموهوم من الغفلة والذهول فان كلامه
طاب ثراه كما ترى ينادي بما شاء كلام المحقق الطوسي قدس سره على الزمان
الموهوم ومنه يظهر ان اسناد القول بالحدوث الدهري الى الطوسي قدس سره
ترويج لما ارتضاه كذب محض وان كون وجود العالم بعد العدم في الزمان
ليس خلاف مذهبه على ما فسره هذا المحقق المحشي وعما فصله واكثر من الاتيان
فيه بما لا طائل تحته لو نظر الا بطلان القول بوجود الزمان في الخارج
قبل وجود العالم ولا نزاع لاحد في ذلك واما منافاته وجود الزمان الموهوم
اي وجوده في الذهن بعد ايجاد العالم واجزائه على ما هو محل النزاع
لطريقة الملة فكلا لكن للذهن تاثيرا في بعض الناس سيما ومن اطلع
بالحدوث الدهري ولا يقدر على اصلاحه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
قال السيد قدس سره واما الثاني فلان قوله هما حاشيتاه وطرفاه

قال المحقق وفيه ان مرادهم بقولهم الى قوله وهذا ظ قال المورد واجيب عنه
بان هذا الامتداد الازلى الى قوله فتامل فيه اقول من البين الواضح
ان هذا الامتداد لما كان منشاء تحققه واجب الوجود كما اعترف به
كان غير متناهى التمادى فلا يكون له ابتداء حتى يتاتى ان يتوهم من القائل
ان يكون الواجب تعالى فى ابتدائه وهذا ذلك الامر الوهام العامية فان
محصل معنى كونه تعالى فى ابتدائه رجع الى انه لابدء له كيف ولو كان
له ابتداء لم يكن غير متناهى التمادى فلم يكن محدودا فى انحصار بين الحاضرين وقد
يلزم من اعتبار الابتداء له ما الزمه من تناهى الواجب اعنى حدوثه
الواجب فلا محاله يكون ذلك الامتداد غير متناه من جانب المبدء فلا
لان يكون الواجب تعالى طرفه وفى حده ولا يقتضى انفصاله تعالى عن العالم
الا ما بينه المحقق من تحقق امتداد يصح ان يوجد لم يكن العالم فيه وكان
الواجب بالمعنى الذى يصح الآن ان يقال انه تعالى موجود معه هذا ظهر لك
ما افاده لانه لا يقتضى الا انقطاع غير المتناهى بما جعل طرفا له وحدا
وحاشية ولين يسمى ذلك انحصارا غير المتناهى بين الحاضرين اذ لا
يلزم الانقطاع من الجانبين الابعد كونه غير متناهى التمادى من الجانبين

فانه المحدود من الانحصار بين الحاضرين ولو كان كذلك لكان تعالى بحدوده
الغير المتناهى بين الحاضرين هما المبدء الاول وهذه الحوادث اليومية فلم يكن
لهم حاجة فى ابطال التسلسل الى البرهان المطبق وغيره فيه وفى نظائره
على ان الواجب تعالى والعالم بل اجزاء منه موجودان فى الخارج ولا
وجود لهذا الزمان فيه فكيف يحصر بينهما ولا يخفى جريان البيان المذكور
فى الزمان التقديرى ايضا فهذا ولا ينفع القول بعدم انتهائه بكائنه
لان الكلام فيما كان منه قبل وجود العالم على ان دوامه غير لازم
لانه وان كان مترعا من استمرار وجوده تعالى لكنه يتوقف على اعتبار
العقل وانتزاعه وانكاره ويوقفه على شرط اخر غير الاستمرار مكابرة بينة
فينقطع عند وجود العالم بانقطاع الاعتبار لعدم الحاجة اليه اللهم الا
ان يقال بانه لا وجود للزمان مطلقا الا فى الاذهان قبل وجود العالم وبعده
فيعرج كلك وضيعة لذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لاختصاصها بالموجودات الخارجية دون الامور الاعتبارية ومن ثم لا يوصف
بالامكان لامتناع وجودها فى الاعيان فبطل ما قال من انه لما كان امرا
ممكنا موجودا كان له مبداء يبتدء منه مع ان اللازم ان يكون له مبدا

الغير المتناهى من انحصار

يبتدء منه شيء انتزاعه من وجوده تعالى وتناقض كونه غير متناهي التام
ويصح كونه تعالى طرفه وحاشيته قال السيد ما رأيا الى قوله في حده
اخر قبله قال المحقق وفيه ان هذا الى قوله فما قال الموجد وقد يجاب
عنه الى قوله توجيه بما لا يرضى انقول نا انفا من كونه اختراعيا بعضا
لا يكون منشاء انتزاعها موجودا في الخارج مع كونه خلاف الواقع لما
تقدم من انتزاعها من الواجب تم لو ثبت المقدمة الممنوعة الا جدلا
ولا يفيد سوى استبعاد الاختلاف والتجيب لا يرد الا على السؤال عن سبب الاختلاف
وحاصله انه لو ظفر بوجه الاختلاف وجعله به لا يقتضي استغنائه
عن جعله بالاسباب الواقعية فان عدم العلم به غير قادح مع دلالة
الدليل عليه لان ما يدل على حدوث العالم في حد معين يوجب العلم
بتحقق ذلك السبب اجمالا وان لم يعلم تفصيله ولا محذور فيه على انه
لا يرتبط هذا الوجه بابطال الزمان الموهوم لتوجه ذلك السؤال
المختص على تقدير حدوث العالم سواء قيل بذلك الزمان ام لا والجواب عنه
مبني على التزام الاختلاف بوجه ما ولو بتعلق ارادة الفاعل المختار
في الازل بوجود العالم فيما لا يزال لحكمة ولا يقتضي ذلك وجود الزمان

فان الامور الاعتبارية قد تكون لها مدخلية في الامور الخارجية كما في
ارتفاع المانع والاعتبارات المختصة لصدور المعلول لا عنه تعالى عنه
فجوز ان يتوقف وجود العالم على تمام قطعة من هذا الزمان ويرتبط
به الحوادث بالقديم كما يتوقف في الحركة ضلم ان تجويزه مطابق لما عليه الفلاسفة
بحدوث العالم ودعوى عدم مطابقته لما عليه القوم خيال فاسد لا اصل
له وما نقل عن الغزالي في تهافت الفلاسفة من نفي الزمان الموهوم بزعمه وان هو من تجويز الاختلاف
ونقيضه ودلالته على كونه عدما ساذجا لا يقتضي انتفاء الاختلاف
في الواقع على ان توجيه كلام القائل بذلك الزمان بما لا يرضاه المنكر
له لا ضائر فيه ولا ينحصر القائل بذلك الزمان في الغزالي والشهرستاني
وبعض القضاة وغيرهم ممن نسب اليه هذا المقال بل الظاهر ان غرضهم
نفي عدم شامل الزمان الموجود فان المراد بعدم لا تحكم العقل بالتقدم
على وجود المنشاء انه لا يدل ذلك على وجود ما يصدق عليه هذا العنوان كما
يقر هذا الحجر لا منشاء له وليس المراد انه ليس له منشاء الانتزاع فان عدم
دلالة امر خاص على وجوده لا ينفيه لان نفي الدليل لا يوجب انتفاء
المدلول على انه لو استدل احد بذلك على وجوده حتى يحتاج الى تغيير سند

الى ذلك قولهم بان ههنا زمانا غير مشاه وان العالم فيه جزء منه فانه
صريح فان المراد ان الحكم بالزمان الموجود قبل العالم من اغلاط الحكم
بالمكان الموجود وراء العالم الاترى الى قولهم بل الزمان مشاه فان
المراد منه مشاهي الزمان الذي هو مقدار الحركة ولو كان المراد نفي الزمان
الموهوم لم يناسب الاصرار فيه والدعاء مخالفة توجيهه للواقع غير
مسموع كيف وان الدعاوي لا يعقل ان يفرق بين الزمان الموهوم من ملاء
تناهي هذا الزمان وتناهي الاجسام الواقعة فيه وبين ما ينزع من نفسه
الواجب تعالى وح ما حكي عن الغزالي وغيره مختص بالاول فانه اختراعي محض لا
وجود لمنشاء له دون الثاني لانه له منشأ انتزاع قال السيد قدس سره
خامسا فلان المعتمد الى قوله اجاب بذلك قال المحقق فيه ان القول بالامتداد
الى قوله فتذكر قال المورد واجيب عنه بانهم كيف الى قوله وعدم اختصاصه
وجود المجرد بهذا اليوم اقول قد اتضح لك فيما تقدم ان اسناد القول بوجود
ذلك الزمان في الخارج الى المحقق اشتباه نشاء من غفلة المجيب عما كتبه
على هذا الكلام من ان المراد به الوجود الشامل للاعتباري ناشئة من غفلة
عن تصريحه بعدم وجود ذلك الامتداد ومن جمله بان الضابط في مثله

حمل المجمل على ما يرجع الى محصل معنى المفصل وتجاهله من عدم الدراية
القائلين به وعلى هذا فيندفع التهافت بتسبق العدم على الوجود على
مختار المحقق ايضا كما تسبق على مختار القوم ولا وجه لانكار ذلك
منهم مع اعترافه بانهم لا يلتزمونه واسناد القول بوجوده اليهم ايضا
ما جزم به من انهم يتحاشون عنه ومثل هذا التهافت يترتب على
اضطراب ولما دل القاطع على ذلك لم يسق لم يكن بد من القول بذلك
الزمان لامتناع القول بغيره مما يتطرق اليه الوجود وبتسليم التخلف
بالمعنى المراد هنا ولا حجر فان يتصحح بذلك بعض الظواهر كالخبر وما
شابهه واما انكار ذلك ودعوى اختصاص نفيهم في تصحيح ذلك الظاهر
رجما بالغيب فمما لا مرد له كما جوز تصحيح مخالفنا لما ورد عنه تعالى بالوقت
التقديري الراجع الى العدم الصريح المعبر عنه بالحدث الدهري وانكر
ذلك بالنسبة الى الزمان الموهوم اذ لم يكن موجودا متمكنا بانه
مجرد اسم ودعوى المعنى مع ان الوقت التقديري ايضا كذلك وهل يتفوه
بمثل ذلك من له ادنى تميز والشيء فاقد الوجود الخارجي على ما بينه
المجيب فان المبادهنه كيف ويرد عليه على من زعم ان الشيئة اعم من الوجود

بناء على المعدوم الممكن شيء وثابت من منكري الوجود الموجود الذهني
فلا يفهم من الحجر في الزمان الموهوم وانكان له منشاء انتزاع لكونه
معدوما والمعدوم ليس بشيء نعم لو فرض كونه موجودا كان شيئا
وقد عرفت فساده فما توهمه من كون مفهوم الحجر في الاشياء وسلب الوجود
الازلية اي وجود كان في اي ظرف كان باي نحو كان لا يقتضي الا على القول
بان الشيئية اعم من الوجود الخارجي وان الكون يعم ثبوت المعدوم وهو
لم يقل عنه ولا يحل ما في الحديث الا على المعنى المعروف لغة او عرفا دون
المعاني الاصطلاحية الخاصة فلا يتناول الشيء فيه المعدوم كما سيأتي عليه
قوله سبحانه خلقتك من قبل ولم تك شيئا فالشيء المنفي في الحديث لا يشمل
بسوى الموجود العيني والا لم يثبت له تعالى في الازل السلوب والاضافات
ولم يصح انتزاع الوجود المطلق وامثاله مع ان ليس من القول بتقدم العالم
في شيء انتفاء بخلاف اثبات الصفات الموجود القديمة والفرق بين العينين
وفي الحصر فيهما بين كونه شيئا في نفس الامر ولا شيء فيها مائز في نظيره من انه
اما ان يريد به الموجود في الاعيان او الاعم منه وعلى الاول ليس اللاشيء
عدما صرفا وهذا التغير المغالطي غير نافع وعلى الثاني لا ينفي عموم الحجر ليس

لان

لان عموم النكرة في سياق النفي بالنسبة الى افراد مدلولها دلالة
للشيء على ما يساوي الموجود العيني ولو سلم فلا يلزم الا عدم وجود شيء معه
ولا ينافي ذلك ثبوت المعدوم الا ان نفي الكون الواقع في الحديث بما تم
البون المغاير للوجود عندهم والتمسك بالاخبار لا ساغ في مثل هذه النكات
النحوية الركيكة والعقائد البادية كما لا يخفى على اصحاب الدراية على ان
لا يثبت مثل هذا المطلب بالظواهر وفي قوله والا لكان ما سبق
فتذكر ثم الظاهر ان كان تامة بمعنى ثبت ووجد والمناسب عن معنى
الزمان تاويل لا يصار اليه الا لدليل وتعاليه تعالى عنه لا يقتضيه
لانها يستعمل للدوام والاستمرار نحو كان الله سميعا بصيرا حتى قيل بعضهم
في الناقصة انها تدل على استمرار مضمون الخبر في جميع الزمن الماضي
لعله المراد من الافلاح بناء على كونه ناقصة على اي حال فاداته
الى القول بالقدم غير ظاهر ولا مناسبة له بالحدث الدهري لعدم تصحح الزمان
المستفاد من لم يكن معه بخلاف الزمان الموهوم فانه يشير الى الوجه
لاعتبار الافلاح فيه ايضا مع انه لا يؤدي الى القدم مع ان لا يؤدي
الى انتفاء الوجود عن غيره تعالى كما في الوجه الثالث مع اعتبار الافلاح في

لكان المراد كان الله ولم يكن موجود معه في مرتبة ذاته والآن كما
عليه كان فيؤدي الى القول بالقدم لكن لا يجري ذلك في مثل قولنا بارئ
صلوات الله عليه كان الله ولا شيء غيره اللهم الا ان يعتبر في ذلك التقييد
جميعا والصواب حمل المقيد على معنى يجامع الاطلاق على ما هو الظاهر المعتمد
الداعي الى ذلك التاويل على مختار المسلمين بل الملتين وكذا التاويل
الاخر مردود بطلان القول بقدم وجود شيء غيره تعالى اللهم الا على
سبيل المجاز بمعنى ان وجودها بالنظر اليه تعالى كالعدم والاعلم ان المحقق
بعد ما نقله عن بعض معاصريه من كون قدم العدم تقدما ذاتيا
سببيا ما لفظه التقدم الزماني من حيث توهم كونه في امتداد متوهم كتوهم الامتداد
في المكان في فوق المحدد بدون اثبات الزمان الموهوم وابطال ذلك
بان مرجع ما افاده الى القول بالقدم حيث لا يكون سبق بالحقيقة بل
بمحض التوهم وذكر انه لا بد على طريقة الملة من القول بالانفصال بين العالم
وصانعه اورد على نفسه ان الواجب ليس بزماني فلا معنى للانفصال
واجاب عنه مما اجاب به جواز كونه مقارنا للزمان كما حكاه الجبائي
قال على هذا فلا اشكال اصلا هذا ما يظهر بالنسبة على سبيل الاجمال

الى اخره ولا يخفى على من خلع جلباب الجدال والعناد ان قوله هذا
ناظر الى كلام افاده ولا اختصاص له بالجزء الاخير من الكلام كما توهمه
من اسند الاشكال الى ذلك العالم وكيف جزم بان ما جوزه المحقق الدواني
يجري الطلاقه على نقل الحفري مثله عن غيره على انه لا اختصاص له بنقد
جوز الحكماء والمتكلمون فليس ذلك مما يرجع اشكاله ويطمع فيه ذكر الشيخ
في التعليقات ان العقل يدرك ثلاثة اكوان احدها الكون في الزمان
والثانية كون مع الزمان وتسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو
كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشاء من حركة
الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراك الثالث
كون الثابت مع الثابت وتسمى السرمد قال في عيون الحكمة نسبة ما مع الزمان
وليس في الزمان هو الدهر وفي النجاة ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه
فانا موجودون مع البرهة الواحدة ولسنا فيها وقال في التعليقات
ما يكون مع الشيء لا يتغير تغيره ولا يتناوله اعراضه بعدما بين ان الشيء
الذي يكون في الزمان يتغير بتغيره وتلحقه جميع اعراضه وبضدها وبين ان
المتغير على وجه اعرضا ان كان يقبل ثباتا الى غير ثبات فهو الدهر قال

وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت تارة يكون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى الامور الثابتة ويكون الامور الزمانية في الزمان متناه وليس في الدهر ولا للدهر امتداد لا في الوهم ولا في الاعيان اشهى وفي المواقف النسبة الى الزمان لا يتعين ان يكون متى فان للحركة والجسم نسبة الى الزمان وليس بمحمول فيه وفي شرحها واما الامور الثابتة التي لا تغيرها اصلا فهي وان كانت مع الزمان الا انها مستغنية عن الزمان في حدودها بحيث اذا نظرنا الى ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان وعلى هذا فلوجود الثابت نسبة الى كل زمان معين كهذا اليوم بكونه معه في الوجود ولا ريب في انه غير انتنابه الى الامس بكونه معه فيه فاذن اختصاص وجود العالم الحادث من حدود الامتداد المذكور الذي له نسبة المعية التامة يعطي تعالية عنه سبحانه وتعالى لان تلك النسبة غير نسبته سائر حدوده واجزائه وعلى هذا يصح التخلف بالمعنى الذي نهنه من كون ذلك الامتداد مستحيلا بينه وبين العالم وظاهر انه لا توقف لذلك الاختلاف المصحح للتخلف على اعتبار اختلاف نسبة الازمنة بعضها الى بعض كما تكلفه المجيب

عليه ان ذلك الاختلاف لا يستلزم نسبة المجرد معه الا ترى الى قول سيد المدققين حيث افاد بعد احكام المجيبان نسبة الدهر المجرد ليست نسبة واحدة قال فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه وانما باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في هذا اليوم الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانه ح لا لفقدانه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال ولا في المستقبل لفقدانه قال السيد واما ساداتنا فلان الزمان والمكان الى قوله ولا يكون من الجاهلين قال المحقق وضعفه ظاهر اقول المجيب المراد انه قياس فقهي لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين فلا يجوز اثباتها بالدليل الظني ثم تصدى لرد سمه وتعرض لتتميمه فقال تتبع احوال المكان والزمان الى قوله عما من شانه المجيب الدخول هذا اقول لا تضاهي الزمان والمكان في جميع الاحكام وكيف يتشاركان القار وغير القار ولا اشتراك في شيء منها

غير مفيد قطعا وبيان التناهي بكونهما امتدادين متناهيين ليترتب
عليه الحكم بتناهي الزمان على قياس تناهي المكان نشتغل على استدلاك
صريح وعدوظاهر لان الجزم بان وراء الامتداد الزماني عدم صريح يتوقف
على الحكم بان التناهي وعلى تقدير ثبوت التناهي بكونهما امتدادين
متناهيين يتوقف ذلك على التناهي واذا كان التناهي مسلما كان الحق
بان ما قبل الامتداد الزماني هو المتناهي عدم صريح حاصلا فما في حاجة
لاثبات التناهي الى توسيط التناهي الموقوف على التناهي وكانه حسب
ما هو مقدار حركة الفلك وصرفهم في الخيال موجود متناه وفاقا عند من
قال بحدوث العالم لعدم تناهي الامتداد المكاني الموجود فكما ان وراء
العالم الجسماني لا يوجد امتداد وكم متصل قار بالذات لا يوجد قبل العالم
امتداد وزمان وكم متصل غير قار على ان كون الزمان امتدادا متناهيا كما
لا يصح عند الفلاسفة لعدم تناهيه مطلقا كذلك لا يتم على مذهب المتكلمين
ايضا لعدم تناهيه بالمعنى الذي يريدونه هنا لان الزمان عندهم
استمرار موهوم مشرع من بقائه تعالى نعم لو قيل بانه مقدار حركة الفلك
واعترف بوجوده وتناهيه وحدوثه امكن ذلك لو جاز الحاق الزمان

بالمكان

بالمكان في التناهي لكان التناهي لجانه ذلك في غيره وبناء على العكس
فتناهي المكان عليه احكامه ويستلزم ذلك ما لا يلتزمه احد فلا
بد من اثبات تناهي الامتداد المكاني من طريق الملة حتى يتفرع عليه
انتفاء الزمان الموهوم اللازم من حدوث العالم بعد عدم على ما دل عليه
الشرايع والاديان والاكتفاء بما مشاء ذلك على تناهي الابعاد اللازم
من الاصول الفلسفية كما ترى مع ان ظاهر النصوص ما ينافيه وما يقارنه
عليه الزمان هو الامتداد القائم بالعالم الجسماني كما ينادي عليه الكلام ويشير
هذا من المكان المتصف مع الزمان من لبن واحد في شيء وتغاير المكان
بما احاطه الفلك لا ينافي شيئا من ذينك الامرين وبعد اللتيا والتي فلا
يلزم نفي الزمان الموهوم بتمامه اذا فسر بالاخير على المحض كما زعمه المجيب هنا
لان وراء الامتداد المكاني كلا وامّا التلازم بينهما وجودا وعدما فهو
كالتناهي ان تم يثبت المطلوب بغير حاجة الى غيره وبدون افتقار الى
الحدس الصائب من الذهن الثاقب لكنه يتوقف على نفي الزمان الموهوم
ان اريد بالوجود ما يعم الوجود في نفس الامر مجردا ولا يثبت بانه ليس الا
مقدار الحركة لانه اول المسئلة وعين النزاع والاولى ان يقيد شيئا لانه لو سلم

ان التلازم بين المكان والزمان الذي فيه شائبة الوجود العيني وجود
وقد ابينه تضاهيها فلا يرتاب عليه مع ما فيه من الاستدراك الا متناهي
فلك الزمان المضاهي ليس الكلام فيه ومقتضى الخبر ليس الا وجود الزمان
والمكان عند ابداع الفلك واداراته ولا بعد ان يستند المكان الى
ابداع الفلك والزمان الى اداراته فيكون النشو غير مترتب على اللذوذ
في الموهوم من الزمان قبل ذلك ثم ان المحقق طاب ثراه بعد ما ابطل ما تمسك
به السيد بما سمعته من الابرادات القوية التي لا مدفع لها ولا يستطيع
من رام التفصي عنها ان يحوم حولها قال فقد ظهر بما قررناه ان القول
بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وهذا امر لا
يتطرق اليه مرية ولا شبهة يعتريه ولا يعرضه شك ولا ريب فيه
لمن كان له عين بصيرة واخذه بيد غير فقيرة فان ما اشرب به المجيب له
كنسج العنكبوت بل وهن بكثير من تلك البيوت ولا اشتباه على من مائل
في ذلك ويجيب عن الاعتراض ونظر فيهما او صفحاه حق النظر بعين الانصاف
ان ما ذكره طاب ثراه في هذا الباب لم ينحرف عن صوب الصواب وفيه بقلة
التدبر وسوء التفكر ممن اعتذر عنه بما ليس فيه تحامل الصدق شيء

عجاب لذلك ترى اولى الفضل والذهن في الاعصار والامصار اذا سمعوا
انه من ارباب التدقيق والتعمق لكونه من اصحاب التحقيق لم يبذلوا له
التصديق الا بعد ما عرضوا بالتامل الدقيق والفكر العميق انه بذلك
حقيق ولم ينكره الامر لم يحط به علمه ولم يبلغه فهمه فان الناس اعداء
ما يجهلون واعداء ما يجهلون وكيف يتوهمون يكون في كلامه كبوة او هفوة
او نسيان ومن اتى يتوهم انه ادعى شيئا لم يقم دليله على بيان ولم يبن فيه
الا الايراد على ما تمسك به على ابطال الموهوم من الزمان بما اطلعت عليه
على اتم وجه واكمل تبيان ولم يذهب بوجه من الوجوه الى ذلك الزمان
وما سبق من توهم المجيب فهابه الى الوجود العيني من اشنع السهو بالغ
النسيان على ما عرفته قبل ذلك الاوان على انه قضى ما هو كالمثل الساير
ان المانع من حيث هو مانع لا مذهب له ولا بد من بدين من الاذعان الا
ترى الى قوله طاب ثراه ثم ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا
فان لم يكن مخالفا لها ونعت ولكن كان مخالفا لما يشعر به ظاهر بعض الاثار وجب
ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة اشهى فان فيه تصريح بتردده
وعدم اختياره له وانه لم يذهب اليه وجزما كان ام لا نعم ربما يلوح من نقاده

له وبيان توقف يصح العدم عليه نوع ميل اليه وهو في موقعه
لانا نقطع بوجود العالم بعد عدمه بعدية غير ذاتية بحيث تخلف وجوده عنه تقدم
ويكون بينه وبين الله سبحانه انفصال حقيقي حتى كان الله ولا شيء غيره
ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه وفي
مرفوعه زراره عنه ع كان ولا شيء وفي بعض الروايات كان ولا مكان
وفي صحيحة ابي بصير عن الصادق ع هو الاول قبل كل شيء وعن ابي جعفر
الثاني ع فعاذ الله ان يكون معه شيء غيره بل كان الله ولا خلق ثم
خلقها والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة الى غير ذلك مما دل
على ذلك بحيث يفيد القطع بذلك المخالف والا نفصلنا واما كون تلك
البعدية مشوبة انية او سبوقية زمانية يفتقر السابق معها الى زمان
ذهني لان ذلك العدم ليس من الموجودات العينية حتى يتوهم انه يحتاج الى
وعاء عيني فمحمل لا نكلف ههنا حجة فاطمة على بطلان تلك الوعاء المتوهم
مع تصور عدم العالم ولا مانع يعطي الجزم بفساده عقلا ونقلا اما العقل
فقد استوفينا الكلام عليه بحيث لم يبق فيه ريب للامين لذي عينين
واما المنقول فلا ينفي الا كون شيء في الازل ولا يعلم شاوله الا للموجود

صدقة كما قد ورد
في بعض الروايات
في الصحيح الى محمد
آل محمد عليهم
السلام والمستحقون

العينية كما مر وهذا الوعاء لما كان امرا مشرعا موهوما كان من الموجودات
الذهنية ولاحظ له من الوجود العيني وكونه من قسم الموجود في نفس الامر
غير قادح مع انه لا يوجد في نفس الامر الا بعد وجود العالم وحصوله
في الاذهان اذ لا ذهن قبل ذلك واما نحو المبادي العالية فغير ثابت
بل باطل بوجوده في علمه تعالى غير صائر قطعا سواء كان حضوريا
او حصوليا او على نحو آخر كما يفهم من صحيحة ابن مسلم السابقة آنفا وفي
الكافي عن فضيل بن يسكره قال قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك ان
رأيتا ان تعلمني هل كان الله جل وجهه يعلم قبل ان يخلق الخلق انه
وحده فقد اختلف موالوك فقال بعضهم قد كان يعلم قبل ان يخلق
شيئا من خلقه وقال بعضهم انما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم انه
لا غيره قبل فعل الاشياء فقالوا انا اثبتنا انه لم يزل عالما بانه لا غيره
فقد اثبتنا معه غيره في ازليته وفي رواية جعفر بن محمد قال اثبتنا العلم
فقد اثبتنا في الازل معه شيئا فان رأيت يا سيدي ان تعلمني كما أعدو
الى غيره فكتب ما زال الله عالما بما بارك وتعالى ذكره وفي الرواية الاخرى
لم يزل الله تعالى عالما بما بارك وتعالى ذكره وفي هذا الجواب تنبيه على ان

عالما بغير ما وقع السؤال عنه من المعلوم وان الوجود العلمي لا يقتضي
اثبات شيء فلا زال غلطا فاحش توهم ذلك مدة عليه وانا له لشبهة
كما في مكاتبة ابو يعقوب بن نوح لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان
يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وفيه ايماء
لطيف اليه الى انه لو كان الوجود العلمي منافيا له لامتنع لاذعان بعلمه
وعلى ما قررنا يندفع الفساد الى قوله لو كان امر انفس امرى لكان قبل
ابتداء العالم ما عرفت من انه ليس قبل ابتداء العالم الا منشاء انتزاعه وهو
استمرار وجوده تعالى مع ان الذات انه امر اعتباري ايضا كما تقدم فلا وجود
لهذا الزمان قبل وجود العالم اصلا وخصوصا على اعتبار كونه اختراعيا
محضا على ما زعمه المجيب فلا ينفيه شيء من هذه الاخبار كيف ولو لم
من مجرد الوجود الذهني كونه شيئا منفيا بها لزم نفي الوقت التقديري ايضا
كما هو نظيره وقد تكرر سابقا اشفاء القول بوجود هذا الزمان واما
عدم الفرق بينهما الا بالليل والنهار فكما يصدق مع وجوده كما توهم
كذلك يصدق مع عدم وجود هذا الزمان فلعل عرض قائله ان الزمان
موهوم مطلق قبل وجود العالم وبعده والفرق بينهما ان بعد اداة الغلط

وطلوع الكواكب وغروبها يحصل الليالي والايام ويتحقق الشهور والاعوام
بخلاف ما قبل ذلك كما سلف فان قيل اذا لم يكن في هذه الروايات دلالة
على مخالفة ذلك الزمان للشرع الا نوردها المراد بقوله طاب ثراه
كما يشعر به ظاهر بعض الاثار قلنا لعل المراد به ما يفيد نفي الارضية والوقت
قبل خلق الاشياء وايجاد العالم فان فيه اشعارا بنفيها مطلقا بحسب الواقع
او المراد ما يدل على سبق وجوده تعالى على الاوقات والازمان وكونه قبل
القبل ففي ذلك دليل ظاهري على ذلك مع احتمال ان مراده بيان الجميع وكذا
ما في النهج من قوله ثم وانه يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده لا شيء
معه كما كان قبل ابتداء كل العالم يكون بعد فنائها بلا وقت ومكان
ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الاجال والاوقات وذال السنون
والساعات فانه وان اشعر باشتراء الزمان قبل ابتداء العالم الا
ان الظاهر منه كغيره ان المراد به الاجال والاوقات كما بيناه فيما تقدم
الا ترى الى قوله عدمت عند ذلك الاجال والاوقات بعد قوله ثم لا
حين ولا زمان فانه استيناف بيان لما قبله كما تبين في البيان
فالمعنى ان الحال بعد فنائها مثل ما قبل ابتدائها في كون الزمان موهوما

مستمرا من بقائه تعالى غير متعقب بالسنين والساعات لا متجزى بالشهور
والايام ولا متجدد بالاجيال والاعوام بخلافه مع وجود العالم واداة
الفلك وطلوع الشمس والقمر وغروبهما فان ذلك مواقيت للمتاخر فيخ
كلامه ايماء لطيف الى عدم الفرق بين هذا الزمان والزمان الموهوم
الا بالتعقب بالليل والنهار على ما سبق ويفهم منه كون هذا الزمان
ايضا موهوما مثله سيما على ما ذكره المجيب من انحصار الفارق في ذلك
يقتضي اشتراكهما في جميع الذاتيات واللوازم والحاصل ان هذا الكلام
منه عليه السلام لا يستلزم الا تحقق السنين والساعات ووجود الاجال
والاوقات وذلك امر زايد على المعنى المسمى عندهم بالزمان قال في
المواقيت الكم المنفصل قد يعرض للكم المتصل كما اذا متمنا الازمان
بالساعات والاملازمة بينهما حتى يقال ان انقضاء الاجال يتبنى على انقضاء
كما يتفرع وجودها على وجوده لجواز ترتب الاجال والاوقات على مجرد
طلوع الكواكب وغروبها كما ذهب اليه طائفة فلا يناقي كون الزمان
موهوما مطلقا والزمان في قوله عليه السلام يحمل على المعنى اللغوي او العرفي
لا المعنى المصطلح كما عرفت سابقا وعلى هذا فلا صراحة في كلامه عليه السلام

ناجد

في وجود الزمان وبداهته اينيته وكونه مقدارا لحركة الفلك بل لا
دلالة على شيء من ذلك بشيء من الدلالات فظهران المنازع في وجود من
اوايل الفلاسفة واواخرهم كالشيخ واضرابه ممن لا يقول الا بوجود
الان السيال لا يكابر مقتضى عقله بل المدعى لوجوده يتابع مقتضى وهمه
الظاهري العادي المقلد بما الحاصل له من فهم المعنى العرفي من الزمان
فاشتبه عليه التصديق بالبديهات والايام من الامور العرضية
بالنسبة اليه كما اعترف بالاذعان بوجود الزمان المبحوث عنه مع
ان ذلك معنى مغايرا له زايد عليه ولهذا يقال له السنون والاعوام
وضايق من انه ينقسم الى الشهور والسنين كلام ظاهري لا حجة فيه فلا بد
من التمييز بينهما فاسمع الحق واستمع القول ولا تكونن من الجاهلين
وقد تقدم منا ما يطلعك على الزمان ما هيته كان قبل ابتداء الفلك
وبعد فنائه فلا دليل فيها اذا فسر الزمان المذكور في الاخبار بالمعنى
الاخر ايضا ولهذا حمل الوقت في كلام المحقق الطوسي على مطلق الوقت كما
صنعه الموضح ومن توهم تخصيصه بالوقت فقد اخطاء كتوهم فخطاء
ذلك المحقق الى نفي هذا الزمان بناء على قوله بان بعديه العالم عن

بعدية بالذات وقد سبق ما يبين فساد ذلك كله كما ان ما اسنده
قدوة المحققين افاحسين طاب ثراه من ان الزمان الموهوم الذى اثبته
الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم
الطوسى كما يظهر من تصفح كلامهم كذب محض وافتراء بلا امتراء وانما اسنده
الفاضل المعاصر للمحقق وهو ابن الفاضل مولانا صدر الدين محمد الشيرازى
المدالة فتوهم المجيب انه من المحقق المورد مسندا الى والده الماجد علة
عن انه فى ذيل كلام ذلك الفاضل وذهولا عن انه بناء سلك الفاضل
الشيرازى وجهلا بانه لا يطابق ما حققه ذلك الفحل المحقق والفاضل
المدقق فى حواشيه وتعليقاته وصحفه واليفاته ولكن حب الشئ يعمى ويصم
فقد قال المحقق المشار اليه فى حواشى الاشارات اذا كان تخلف العالم
عن الله امرا واقعيا نفس امرى يقتضى اجماع الملين بحيث يتوهم لعدة
امتدادا زمانيا فهذا الامتداد لا بد له من ذاسم ولا يجوز ان يكون الحركة
والجسم لاستلزامه القدم ولا ينفع القول بجواز الترجيح من غير مرجح و
تخلف المعلول عن علته التامة وان منع توقف تحقق هذا الامتداد
على ذلك فليمنع اولا وذلك ليقال ان الزمان امر وهمى ينتزع من بقائه ولا يحتاج

الحركة وتحرك وهو مع كونه وهميا نفس امرى ويجوز ان يكون اجزاؤه
الوهمية شرايط ومقدمات لوجود الحوادث فيمكن ان يكون العالم بجملته
حادثا ويكون حدوثا اول صادر موقوفا على انقضاء جزء معين من
من الزمان كما يقول الحكماء فى حدوث الحوادث بعينه الى ان قال
فلم يبق شئ سوى ان يقال ان انتزاع الزمان لا يمكن الا من الاشياء
والحركة التوسيطة وهو ليس الا بمجرد ادعاء من دون دليل ولا برهان
هذا كلامه وفيه تصريح بان نفى الزمان الموهوم لا محصل له عند المحصل
لعدم قيام دليل عليه ولا برهان وان تصحيح حدوث العالم لا يحتاج فيه
وهو الحق الذى لا شبهة تعتريه فان تصحيحه بالوقت التقديرى عملا
وجه له اصلا ولا محصل له قطعا اذ لو اريد به الامتداد المقدر المفروض
قبل ابتداء العالم كما يلزم من قوله اولا اى لو فرضنا وقدرنا قبل حدوث
الزمان زمان اخر لم يكن العالم فيه فانه لو لم يكن المفروض ممتدا
لم يكن الموجود فى الذهن زمانا بل شيئا اخر وايضا قد صرح بانتفاء شبهة
الفلاسفة بهذا الوقت باختيار تقدم البارى على وجود العالم وقد
غير مشاه وكون ذلك بالزمان المقدر لا المحقق وظاهر انه يتوقف على

كونه ممتدا يصح اعتبار عدم تناهيه لاختصاصه الشاهي والآشاهي
بمثله على ما اعترف به غيره وكذا ما ذكره من تصحيح معنى كان الله ولم يكن
معه شئ وح لا يكون بينه وبين الزمان الموهوم فرقا لا يجب العبادة
اما اذا كان الزمان الموهوم اختراعيا محضا كما زعمه المجيب فظاهر واما
اذا كان له حظ من نفس الامر كما يراه المحقق فقوله التقديري لا بد ان
يكون ايهم كذلك والا لم يكن شيئا فيؤل عند التحصيل الى مجرد اسم دون
ثبوت المسمى كما اعترف به مرارا فلا يتصحح به حدوث العالم وغيره ولا
يندفع به شبهة الفلاسفة وكذا ان فسر بالعدم المحض الغير المقدر
واللبس الساذج الغير المتكم على ما صرح به ثانيا متمسكا بانصداد
افق الحدوث الذاتي والزماني والدهري قال فاذا لم يكن الزمان التقديري
بمعنى الحدوث الذاتي ولا الزماني لانه زمان وانتفى نفس امر لا زمانا فرضيا
تقديريا فلا بد ان يكون بمعنى الحدوث الدهري اذ لم يعهد منهم اصطلاح
غير ما ذكرنا اشهى فانظر ايها العاقل هل يرتكب مثل هذا التدافع الصريح
والتناقض القبيح من له ادنى دربة بالتوضيح والتشريح وهل يتكلم بمثله
جاهل فضلا عن عاقل يدعي انه فاضل وكيف يستلزم انحصار نفس

الحدوث

الحدوث فيما ذكره بحسب استقراء اصولهم شر الزمان في كلام الطريق بذلك نعم
وبما كان الظاهر على ما زعمه ان يتق لا يمكن ان يراد به الزمان الذي هو مقدار
الحركة فلا بد ان يراد به الزمان الموهوم اذ لم يعهد منهم اصطلاح
غير ذلك على انه لا مشاحة في الاصطلاح فمن اصطلح على ما لا يعهد
من الزمان التقديري بمعنى الحدوث الزماني مما يطابقه مع انه قال المجيب
الحدوث الزماني عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه واقعي كان او تقديريا
ان ما اعتقده او لا يستلزم كونه كيانا فلا يؤل القول بالزمان التقديري
الى القول بالحدوث الدهري وانما يرجع الى القول بالزمان الموهوم
الا كان عدميا صرفا فلم يكن شيئا وانما ذلك لفظ يتلفظ به من دون
ان يكون له معنى محصل فلا طائل بحث اعتباره ولا يترتب عليه فائدة اذ
لا يثمر شيئا مما يراد منه ولا وجه لاطلاق اسم الزمان عليه ولا معنى
لتسميته بالوقت مع سلب جميع خواصه عنه بل مع اشتماله ذاتا نه اذ لا
يعتبر فيه حينئذ وتكم واستداد وانقضاء وسيلان وتقدم جزء
تاخر جزء الى غير ذلك من الذاتيات والعوارض والظاهر مما في الفرائد ان
الاسقيه بحسب الزمان يتم على القول بان الزمان موهوم مطلقا وان وجود

الواقع

له اصلا قبل العالم وبعده او بحسب الزمان التقديري ولو اريد ما فيه يقبل
هذا انما يتم بحسب الزمان الموهوم او بحسب الزمان التقديري فتفهم